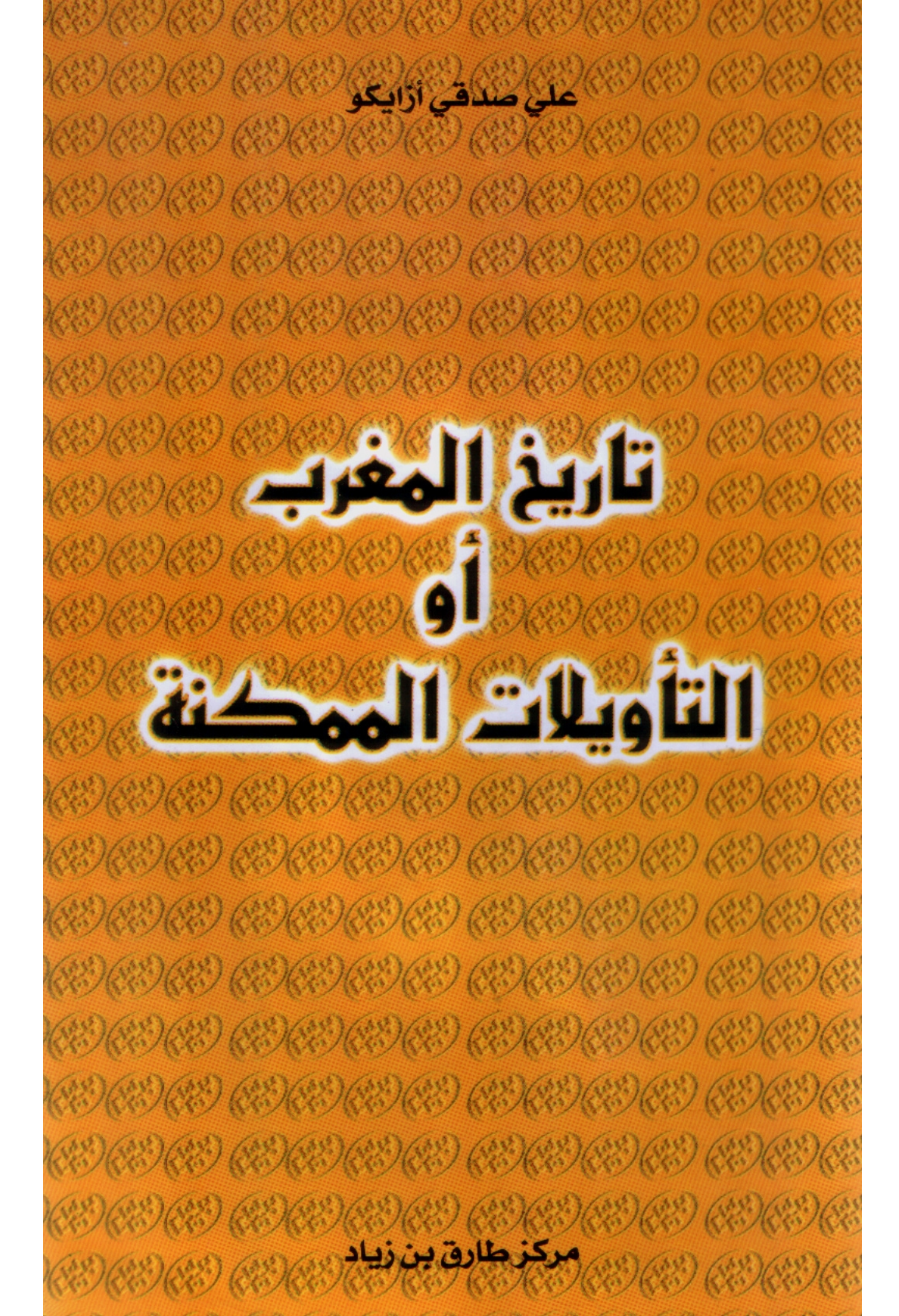

علي صدقي أزايكو
تاريخ المغرب
أو
التأويلات الممكنة
مركز طارق بن زياد

إصدارات مركز طارق بن زياد
17 زنقة بغداد رقم 5
الرباط
Tel/fax: 00 212 037 70 62 62
e.mail : centretarikibnzyad@iam.net.ma
Site web :Centretarik.org.ma



- **الكتاب :** تاريخ المغرب أو التأويلات الممكنة
- **المؤلف :** علي صدقي ازايكو
- الناشر : مركز طارق بن زياد
- الطبعة الأولى : اكتوبر 2002
- الإخراج الفني والطبع : امبريال
- الإيداع القانوني: 2001/0908
- الترقيم الدولي : 0 - 88 - 22 - 0 - 9954

إهداء إلى :

عائلتي الصغيرة والكبيرة

ابنتي تيليلا وابني زيري

إلى جميع المغاربة المخلصين لهويتهم العميقة

إلى وطني الذي بدأ يتبين

بشائر مستقبل أفضل

وانبعاث حقيقي للأمة المغربية العصرية

الفهرس

تصدير

طلب مني السيد حسن أوريد، أن أكتب تصديرا لهذه المجموعة التي تُنشر من أبحاث صديقي الأستاذ علي صدقي أزايكو، طلبا نابعا، على ما يبدو، لا من اعتبارات أكاديمية غرضها الإبراز أو التقويم، بل من حسن ظنه بأنني أقرب الناس إلى المؤلف في بيئة النشأة، وفي المجايلة، وفي التخصص، وفي بعض المعاناة، أمور نبتت منها على مر الأيام أحاسيس زاخرة متبادلة وبث شكوى.

والأجدر، مما ذكرت بأن يبرر ذلك الطلب وهذه الإستجابة، معرفتي الخاصة بسيرة علي صدقي في البحث، بعد أن جلسنا معا على مقعد الإبتدائي والثانوي وتكوين المعلمين وكلية الآداب.

سافر صدقي إلى فرنسا وحضر دروس جاك بيرك في أوائل أعوام السبعين بالكوليج دوفرانس، وسجل تحت إشرافه رسالة حول تاريخ وادي نفيس، أحد أودية الأطلس الكبير مهد الموحدين، موطن كنفيسة التي كلف بها بيرك ونشر حول تاريخها بحثه الشهير. ومن يفهم كتابة بيرك حول الأطلس أحسن من أزايكو؟ غير أن كتابة أزايكو حول هذه المنطقة أوضح من كتابة بيرك بالنسبة لعموم القراء، وقضايا تاريخية أكثر مما هي إشكالية نظرية.

رأيته وقد عاد إلى المغرب وبدأ أبحاثه الميدانية، واشترى لتطوفاته سيارة رونو 4 وأبلى تحتها العجلات تلو العجلات. وطرق كل أبواب المظان، وحمل معه قوالب سكر "المداراة" لعله يعثر على وثائق يظهر أنها لم تكتب قط، وإنما ظلت أصداء أنفاس تتردد "غلغلتها" بين السفوح، ولكن عناد الباحث أبى إلا أن يُنطق الأحجار، ومازال على رجائه الإعجازي الغض لا يمل طوال السنين، فبإصرار أمثاله، وقليل ما هم، لم يطو بوم اليأس جريدة الحياة.

وبعد ثلاثين عاما من مراودة الشعاب بلا كلل، عاد صاحبنا بخياشيم أنفه وهي ملأى برائحة العرعر الفواح، ويكفي غنيمة ومسك إياب، ولكنه عاد أيضا بهذه التنقيبات البحثية الرائدة التي هي كالجريدة، لم يفسدها تكريس منافق ينتهي بالدفاع عن أطروحة جامعية، لأن الأعراف المهترئة بجامعتنا لا تعترف بالمفرق العنواني، إذ هي عاجزة عن إقامة الجمع الموضوعي. قيمة هذه التنقيبات لن يراها إلا الجيل الذي ينتظر منه أن يضع النقاط على حروف الثقافة المغربية، بعد أن يسيل عرق كثير من جبين سيخلق للحياء، وبعد أن تصعق الخفافيش بضوء النهار.

كنت أرى صديقي بعد كل جولة بحث، وكان يطيب لي أن أمازحه على تلك الحال بالقول الشعري الأمازيغي:

Yan igmern ar iḍ
Ighd ur umẓen yat
Is aka ṭtebbin tiswar idukan

من صاد إلى المساء ورجع بخفي حنين
إنما هو يبلي نعال حذائه

يظهر صدقي في هذه الأبحاث مهتما بالتاريخ المحلي، قارئا لأشياء مجهرية في ميدان يعرفه، عارفا باللغة التي تخبئ كثيرا من مفاتيح فهم ذلك التاريخ، مقارنا بين سجلين وضع أحدهما على الآخر وكادت أوراقهما أن تختلط. صدقي يكره الخلط ويسعى إلى إلقاء الضوء على أركان الخبايا.

أخذ صدقي بمجهره باحثا عن جبل، كما أخذ ديوجين بقنديله باحثا عن الحقيقة، فإذا هو

أمامه في الوثائق جبل خفي من كثرة الظهور، خفي حتى عاد هامشا من شدة إمساكه بالأرض أن تزول. ذهب صدقي إلى الجبل يسأله عن عمر شجر البلوط (تاسافت)، وعن خبر الفتية الذين هربوا أمام السلطان، نزاع له "قرون"، يقول صاحبنا: حبذا لو أوضحنا جليته.

من يهمه أن يبحث في أيت واوزگيت وأيت إراتن؟ ومن يهمه أن يعرف عن البتر والبرانس أكثر مما عرفه عنهم ابن خلدون نفسه؟ إن هذا المهتم لابد وأن يكون أحد أولئك الذين لا يبحثون عن العشب الأخضر، لأنهم ليسوا من البقر الآدمي، ولابد أن يكون إلى جانب بوهيميته الثقافية مالكا لعدة فضوله بأن يعرف الميدان، ويعرف اللغة، ويعرف النصوص التاريخية الكلاسيكية، فنجده يجرؤ بصدد هذه الأخيرة على أن يتحدث عن "التعامل مع المخطوطات" وأن يطرق دروب "تحقيقها".

ولعمري فإن من يملك ناصية هذه العدة لا يشعر المرء بخجل وهو يمدحه، بل لا يتردد أن يكون له كالنكّافة التي تجلي بإطرائها محاسن العروس (والنكّافة من تَنْكُيفت، وهي الزواج في اللغة التي كتب بها أزايكو شعره الرقيق).

أقول هذا وأستغفر الله في زمن صوح فيه النبت عندنا ورعي الهشيم.

الباحث الموثور في مواضيعه هذه منشغل ب "الأصول" و"المداخل" و"البدايات"، انشغالا يعطي للتاريخ الثقافي معناه التداخلي الحديث، لا معنى الهوس اللاإشكالي بالتكوين وأرضية الصفر، فالذي يهمه هو سياق التفاعل بين عناصر الثقافة المتعددة الملامح في بلدان إفريقيا الشمالية، ذلك التفاعل الذي أدى إلى التغيير اللاحق في ضوء الإسلام بجميع مكوناته الثقافية، ومن هنا اهتمام الباحث بأعراف الجماعة المسمون بالنفاليس وقول المفتي فيهم.

فمن عناصر الحالة اللاحقة ما هو مرتبط بالأنساب وبأحكام الفقه على ممارسات الفلاحين، وبمكونات المخزن (الدولة المغربية ذات المشروعية الإسلامية التي لها أصل في النظام الجماعي القبلي القائم على الحصن الجماعي "المخزن").

أزايكو في كتابة التاريخ من خلال هذه الأبحاث مهني صرف، والمهنية عنده توثيقية معززة بالإحالات، ومنهجية مستمدة من أفق المقارنة الرحب مع حسن التوطين، ومهنيته هذه

لا تتناقض مع الفكرة الملتزمة ومع التزامه فهو غير صخاب ولا عرّاف يرجم بالغيب، ولا مداهن، ولكنه يبحث عن تاريخ مصالحة أو مصالحة تاريخ، ولعل هذا البحث هو الذي جعله يهتم بالمختار السوسي وأعماله كنقطة مصالحة.

كنت وإياه نسير بجنب أستاذ سابق لنا ذات غسق من أيام خريف 1966، فقال صدقي كلاما، وعلق عليه الأستاذ بأسلوبه الكاريكاتوري المعروف: «طموحك يا سي علي في الثريا، وعندما تصير إلى مثل سني ستجدك على الأكثر في علو رأس تلك الخشبة»، وأشار إلى خشبة من أخشاب أسلاك الهاتف!

كيف يمكن يا ترى أن يقاس بُعد مرمى إنسان بعد حياة مكابدة؟ بمحنته يا تُرى؟ بعمق تعبيره عنها وصدق عمله؟ فهذا هو الشخص العضوي في ذات أزايكو، ولولا هذا الإلتحام بين الباحث والشخص لكان الأجدى أن تُقدم هذه الأبحاث مجردة من كل سياق ذاتي، غير أنه سياق شاهد على عمق كاتبها واختياره وعنائه وأناته ولهثه وراء زمن ما شقي به ولا أعيى بظيمه القاسي.

أحمد التوفيق

مدخل إلى تاريخ شمال افريقيا الإسلامي
الاسم والمصادر (*)

I – التطور التاريخي لاسم المنطقة:

I – 1) الأسماء المختلفة التي اطلقت على المنطقة

لقد أطلقت على الجزء الشمالي من القارة الافريقية أسماء مختلفة واكبت كل مراحل تاريخه الطويل في أهم لحظاته البارزة. هذه اللحظات التي لم نتعرف على القديم منها إلا من خلال إشارات، قلما تكون بناءة وكافية، وردت في مصادر الشعوب التي دخلت في علاقة تاريخية مع سكان المنطقة. هذه الشعوب، كما هو معلوم، شعوب متوسطية معروفة تاريخيا: المصريون القدامى والاغريقيون والفينيقيون والرومان...

(*) دراسة تنشر لأول مرة

فقد سماها اليونان ليبيا Libye، وميزوها عن الصحراء اعتمادا على لون بشرة ساكنيها، لأن سكانها كانوا من البيض، وسكان الصحراء من الإثيوبيين السود Ethiopiens noirs (1).

ويبدو أن هذا الإسم مأخوذ من اسم المجموعات البشرية التي كانت تسكن مابين خليج سيرت Syrtes ونهر النيل، أي اللوبيون Les Lebou (2). واطلقوا فيما بعد اسم «الليبيين» على مجموع السكان الأصليين لافريقيا الشمالية، وتبعهم في ذلك القرطاجيون والعبريون (3).

أما الرومان فقد اطلقوا في البداية اسم أفريكا Africa على القسم الشمالي الشرقي من تونس الحالية، وعمموه فيما بعد ليصبح اسما للقارة كلها (4)، وقد اختاروا كلمة «مور» Maures التي كانت مخصصة لتمييز سكان شمال المغرب الحالي، وأطلقوه اسما لكل من يقطن شمال افريقيا من الأمازيغ (5).

وهنا تجدر الاشارة إلى أن هناك مجموعة من الأسماء فرضتها التقسيمات الإدارية في عهد الرومان، مثل: موريتانيا الطنجية Maurétanie Tingitane (المغرب الواقع غرب نهر ملوية)، موريتانيا القيصرية Maurétanie césarienne (شرق ملوية إلى نهر شليف تقريبا)، نوميديا Numidie (من شليف إلى الحدود الغربية لتونس الحالية على وجه التقريب)، ثم افريقيا بروقنصلية Afrique Pro-consulaire (6).

ابتداء من القرون الوسطى أطلق الأوربيون على المنطقة أسماء أخرى مثل: الدول البربرية Etats Barbaresques، و «باربارياء» Barbarie، وافريقيا الصغرى Afrique mineure، وبلاد الأطلس Pays de l'Atlas، وافريقيا الشمالية الفرنسية أو افريقيا الشمالية (7).

وقد اعتبر شارل اندري جوليان أن أحسن هذه الأسماء كلها هو "بيربيريا" Berbérie، لأنها تدل على أن سكان المنطقة كلهم من «البربر» Berbères، رغم أنهم لم يسموا أنفسهم بهذا الاسم (8). كما كرسوا الأسماء الحالية لكل من ليبيا Lybie وتونس Tunisie والجزائر Algérie، و"ماروك" Maroc (9).

1 - 2) تغيير العلاقة بين المسمين والأسماء يؤثر على مضامينها

أول ما ينبغي أن يلاحظ بخصوص هذه المسألة هو أن جل هذه الأسماء، إن لم نقل كلها، صدرت عن الأجانب الذين تعرفوا على المنطقة أو اقتحموا حدودها بشكل من الأشكال في ظروف تاريخية معينة.

كما أن بقاء هذه الأسماء ووصولها إلينا، نتيجة لكون المصادر الأولى لتاريخ المنطقة المذكورة، صدرت هي بدورها عن نفس الجهات الأجنبية.

هذا النوع من الأسماء قليلا مايدخل في عين الاعتبار الحقائق والرغبات المحلية، نظرا لكون واضعيها يجهلون هذه الحقائق وتلك الرغبات. أو لأن لديهم مواقف مضادة لها. وفي أحسن الحالات يطلقون على المنطقة المعنية اسم الجهة الجغرافية. غير أن الجهات لامعنى لها إلا انطلاقا من نقطة معينة. وهذه تعتبر عادة هي مركز التصور. ومركز التصورالجغرافي قد يتحول في ظروف تاريخية محددة إلى مركز تصور «إثني - مركزي» Ethnocentrisme، وفي هذه الحالة تصبح اسماء الجهات المحيطة بالمركز محملة بمضامين القيمة الطافحة بالأحكام المسبقة التي تلصق عادة بالأطراف والهوامش.

فتسمية الأشياء والناس، ليس فقط مجرد عملية اصطلاحية تفرضها الضرورة العملية للسير العادي لنظام الحياة، في علاقته مع الإنسان، بل توظيف ارادي أو لاشعوري لنوع هذه العلاقة المرغوب فيها أوالمفروضة، في إطار التعامل الضروري بين الانسان ومحيطه الطبيعي والبشري، فاطلاق الاسم تعبير عن علاقة ما، عن موقف ما من وبين المسمِّي والمسمَّى. ومعلوم أن العلاقة والموقف في هذه الحالة يتغيران بتغير الأحوال، وتغيرها هذا يؤدي حتما إلى تعديل ما في شكل ومضمون الأسماء... ومن هذا تستمد الأسماء قيمتها الوثائقية بالنسبة إلى المؤرخ.

فدراسة الأسماء من هذا الجانب - مع كل مايقتضي ذلك من يقظة وحذر - يمكن أن تفضي بالباحث إلى اكتشاف أسرار وخبايا العقلية الجماعية، ومدى تأثرها بمحيطها المادي والايديولوجي في تحديد العلاقات المختلفة بين أفراد الجماعة الواحدة، أو بين هذه والأخرى.

بها إلى المغرب الكبير وسكانه، وعن نوع الانطباع الذي خلفته حروب الفتح في شمال افريقيا خاصة وأنها دامت أكثر من نصف قرن، وتترجم بدرجات متفاوتة الرغبة في تجاوز المواقف الأولى الناتجة عن عنف المواجهة وصعوبة التأطير (مايسمى بالارتداد الذي تكرر اثنتي عشرة مرة، رفض حكم الولاة الأمويين، الثورات الخارجية، الفتح عنوة أم صلحا أو لاهذا ولا ذاك...) (72).

وكيفما كان الأمر، فإن المعلومات والأخبار المتعلقة بشمال افريقيا جغرافياوبشريا، في فترات ماقبل الإسلام، وفي الحقب الأولى بعد الفتح... التي تتضمنها هذه المصادر ،تحتوي على كثير من الخرافات والأساطير، والحكايات الملفقة التي لا تستند على وثائق، ولايقبلها منطق. وكان ابن خلدون أول من انتقد هذا النوع من الأخبار، وفند بعضها بشجاعة نادرة (73).

1-2- أقسام هذه المصادر

يوجد منها نوعان رئيسيان:

أولا : المؤلفات التاريخية، ونوردها هنا حسب الترتيب الذي قدمها به الأستاذ محمد المنوني (المصادر.. ص17).

1) «كتاب النسب الكبير» أو «الجمهرة في الأنساب» لابن الكلبي المتوفى عام 204/ 819، بعض أجزائه المخطوطة لاتزال موجودة.

2) «فتوح افريقية» للواقدي، المتوفى عام 207/ 823، وهو منشور.

3) «فتوح مصر والمغرب» لابن عبد الحكم المتوفى عام 214/ 829 أو 257/ 871، وهو منشور.

4) «فتوح البلدان الصغير» للبلاذري المتوفى عام 279/ 892، وهو مطبوع.

5) «تاريخ الرسل والملوك» لأبي جعفر الطبري الفارسي، المتوفى عام 310/ 923، وهو مطبوع.

6) «مروج الذهب» للمسعودي، المتوفى عام 345/ 956، وهو منشور.

ثانيا : المؤلفات الجغرافية، وهي مصادر تاريخية هامة، لأنها تضم عادة معلومات عن السكان والسكن، والتجارة، والانتاج الفلاحي، والمعدني، والعادات، والتقاليد والأحوال الثقافية، كما تحتفظ بثروة هائلة من أسماء الأعلام الجغرافية والبشرية التي تكتسي أهمية خاصة بالنسبة إلى الباحثين في التاريخ الاجتماعي على الخصوص.

من أهم هذا النوع:

1) «كتاب البلدان» لليعقوبي، (284/ 897).

2) «مسالك الممالك» لإبن خرداذبة الفارسي (حوالي 300/ 13-912).

3) «مسالك الممالك» للاصطخري (346/ 957).

4) «صورة الأرض» لابن حوقل (مابعد 367/ 977)

5) «احسن التقاسيم في معرفة الأقاليم» للمقدسي (حوالي عام 390/ 1000).

أبرز ملاحظة يمكن ابداؤها بخصوص ماذكر، هي أنها كتبت كلها مابين القرن التاسع والعاشر، بينما دارت أحداث الفتوح في شمال افريقيا في النصف الثاني من القرن السابع والنصف الأول من القرن الثامن الميلادي. وهذا يعني أنها مصادر متأخرة «وتعتمد - كما كتب عبد الله العروي- على روايات شفوية متنوعة الأصول، ولكن العيب الرئيسي كامن في هذا النوع نفسه من الوثائق، فكتب المغازي (التي تتحدث عن الفتوحات الإسلامية)، غالبا ماتكون من تأليف رجال الفقه الذين يريدون تحديد الظروف التي اعتنقت فيها مختلف الأقاليم الدين الإسلامي. لان بهذه الظروف تتعلق الوضعية القانونية للأراضي والأفراد، وبما أنهم كانوا يتمسكون بالرغبة في أن يتركوا للناس امكانية المطالبة بالنظام الأكثر ليبرالية، فإنهم كانوا يقبلون الروايات الأكثر تناقضا» (74).

الملاحظة الثانية هي أن جل مؤلفي هذه الكتب لم يزوروا شمال افريقيا، فباستثناء ابن حوقل صاحب كتاب «صورة الأرض» الذي زار المغرب ومناطق أخرى من العالم الإسلامي - ربما فعل ذلك في اطار عمله التجسسي لصالح الفاطميين - (75)، واليعقوبي صاحب كتاب البلدان، الذي زار افريقية وتلمسان دون المغرب (76)، لم يثبت أن أحدا من الباقين أخذ

معلوماته المتعلقة بالمغرب بطريقة مباشرة من الأماكن التي وقعت فيها احداثها، أو توجد فيها اذا كان الأمر يتعلق بوصف جغرافي أو بشري.

يضاف إلى كل ماذكر ملاحظة أخرى تتعلق بالجغرافيين، وهي أنهم يهتمون في الغالب بالمدن والطرق أو المسالك بصفة خاصة (77).

وبخصوص ابن خرداذبة واليعقوبي وابن حوقل الذين كانوا شيعيين، ينبغي اعتبار هذا الانتماء حينما يتعلق الأمر بأعدائهم المذهبيين كالأغالبة والخوارج في شمال افريقيا مثلا (78).

II - 2) المصادر المغربية

تتميز المصادر المغربية التي كتبت عن الفترات الأولى من تاريخ الغرب الإسلامي - بكونها - بصفة عامة - متأخرة زمنيا عن المصادر المشرقية المشار إليها سابقا، وإذا كانت لاتختلف عنها من حيث الاهتمامات "المواضيعية" (المغازي، الانساب، تاريخ الدول، الجغرافيات..)، فإنها تجاوزتها نسبيا من حيث طريقة تقديم المواد التاريخية التي تتضمنها (الاختفاء الشبه الكامل لطريقة الاسناد مثلا في رواية الأخبار). ويبدو أن ذلك راجع إلى كون مؤلفيها اعتمدوا على المصادر المشرقية المكتوبة المعروفة آنذاك مع اضافات جمعوها في عين المكان بطرق متعددة (الرواية الشفوية، الوثائق المكتوبة، التجربة الميدانية...) مع اعطاء روايات متعددة حول حدث واحد.

إذا كانت التأثيرات القبلية على الكتابة التاريخية المغربية منعدمة أو غير بارزة، على عكس ماكان في المشرق، فإن التأثيرات المذهبية والسياسية، كانت ذات أثر واضح.

هكذا نجد أن هناك مصادر وكتبا ألفها سنيون، وأخرى من وضع الشيعيين ونوعا ثالثا صنفه الخوارج (79). ونظرا للصراع الحاد الذي كان بين أنصار المذاهب المذكورة، فإن تصانيف كل فريق منهم تميل في غالب الأحيان إلى ابراز مزايا وفضائل من تنتمي إليهم، واظهار نقائص الآخرين أو اهمال أخبارهم، وبما أن المذهب السني تمكن في آخر المطاف من الانتشار الواسع، فإن تراث الشيعة والخوارج، أصيب بكثير من الاتلاف والاهمال (80).

«فقد أخبرنا الدرجيني [في كتابه **طبقات الاباضية** ج 2 ورقة 125 ظهر] أن مكتبة الائمة الرستميين المعروفة «بالمعصومة» أحرقها أبو عبد الله الشيعي سنة 297هـ، ومن المحقق أن كتب الصفرية بسجلماسة لاقت نفس المصير». (81)

2-1) نماذج من المصادر المغربية الأولى

لقد أشرنا في أوائل هذا العرض إلى أن الكتابة التاريخية المغربية، تأثرت بسابقتها المشرقية. فقد كتب المغاربة أولى كتبهم التاريخية في المغازي والفتوح والأنساب وتاريخ الدول والجغرافيات ومواضيع أخرى تتعلق بالجوانب الثقافية.

هذه نماذج منها كما تحدث عنها الأستاذ محمد المنوني في كتابه **المصادر العربية لتاريخ المغرب**.

2-2) المغازي والفتوح

-«فتوح افريقية» للقيرواني (عيسى بن محمد)، وهو أول كتاب مذكور في المغازي ألف بشمال افريقيا، يعد الآن مفقودا غير أن هناك من أخذ عنه من مؤلفي الكتب التي وصلتنا، كالبكري وصالح بن عبد الحليم.

- «كتاب الرايات» للرازي (محمد بن موسى) المتوفى بقرطبة عام 273 / 886، تحدث فيه عن فتح الأندلس، كان متداولا إلى غاية القرن الرابع عشر، صاحب كتاب **مفاخر البربر** من الذين اقتبسوا عنه.

-«مغازي افريقية» لابن الجزار القيرواني (-369 / 980)، هو الآن من الكتب الضائعة، ولكنه كان مصدرا من مصادر ابي عبيد البكري (82).

2-3) الأنساب:

لقد كتب المغاربة في مادة الأنساب منذ وقت مبكر. فأول كتاب في أنساب الأمازيغ، كتب بعد فتح الأندلس مباشرة (83)، ويبدو أن الجيل الأول المعروف من النسابين الأمازيغ الذين طوروا الكتابة في مادة الأنساب، ظهر في القرنين التاسع والعاشر الميلاديين ومن بعض هؤلاء استفاد ابن حزم (456 / 1064) فيما كتبه عن جمهرة نسب البربر وبيوتاتهم

بالأندلس، وعن تاريخ افريقيا الشمالية في العصر الوسيط (84).

من هؤلاء:

- أيوب بن أبي يزيد بن مخلد بن كيداد (333 أو 336 هـ).
- محمد بن يوسف الوراق.
- أبو محمد بويكني البرزالي الأباضي.
- أبو سهل الفارسي النفوسي.

هناك جماعة أخرى من النسابين نعرفها بأسمائها، ومن خلال ما اقتبس من كتبهم التي بقيت متداولة إلى أواخر القرن الثامن عشر الميلادي (85). ومن هؤلاء سليمان بن اسحاق المطماطي وهاني بن يصدور الكومي وكهلان بن أبي لوا الأوربي (حي أوائل القرن الحادي عشر الميلادي) وعبد الله بن أبي المجد المغيْلي (ق11) الذي نقل عنه ابن عذاري وعبيد بن صالح بن عبد الحليم، وقد ألف كتابا في «تاريخ الكنعانيين والعمالق» وآخر في «أنساب البربر» (86).

2-4) تاريخ الدول

يضم هذا الصنف مجموعة من العناوين، نذكر منها بصفة خاصة:

- «تاريخ افريقية والمغرب» للرقيق القيرواني (بعد عام 417/1026)، نشرت القطعة الصغيرة المعروفة منه، وتضم معلومات عن فتح المغرب الأقصى وبداية الدولة الادريسية.
- «المقتبس في أخبار بلد الأندلس» لابن حيان (469/1076) وهو مصدر ضاع جله. في القطعتين الرابعة والخامسة منه معلومات قيمة عن علاقات المغرب بعبد الرحمان الثالث وابنه الحكم الثاني (87).
- كتب محمد بن يوسف الوراق في «أخبار ملوك افريقية وحروبهم والقائمين عليهم» وفي أخبار مدن مثل: تاهرت ووهران وسجلماسة ونكور... (88)، والتي نقل منها ابن عذاري والبيذق وغيرهما.
- الجزء الخاص «بتاريخ افريقية والأندلس» لعريب بن سعد القرطبي (369/980)،

والذي نقل منه ابن عذاري وابن خلدون وغيرهما.

- كتاب بن أبي الفياض (458/1066) الذي اقتبس منه المراكشي صاحب المعجب وابن الآبار وابن عذاري.
- «تاريخ افريقية» لخالد بن خداش، الذي نقل منه مؤلف كتاب «مفاخر البربر» (89).

2-5) الجغرافيات

أول ما ينبغي الإشارة إليه في هذا الباب هو كتاب «مسالك إفريقية وممالكها» لمحمد بن يوسف الوراق (363-973)، الذي قال عنه ابن حزم: إنه كان ديوانا ضخما. وقد أفاد منه البكري وغيره.

وأخيرا نذكر مصدرا من المصادر الأساسية عن تاريخ افريقية والمغرب والصحراء وافريقيا السوداء، في الفترات التي تعنينا هنا، أي من بداية الفتح إلى منتصف القرن الحادي عشر الميلادي. هذا المصدر هو:

- «المغرب في ذكر بلاد افريقية والمغرب» لأبي عبيد عبد الله ابن عبد العزيز البكري (487/1094).

تكمن أهمية هذا الكتاب في كونه أوصل إلينا معلومات استقاها من مصادر تعتبر لحد الآن مفقودة، وفي مقدمتها كتب الوراق السابق الذكر، وفي كونه غزير المادة، وأقرب إلى الدقة في اخباره، وخاصة منها المتعلقة بالطرق والمراكز التجارية. كما أنه يضم معلومات وافرة عن فترة الفتح والدول المغربية الأولى في العصر الإسلامي (90). أضف إلى ذلك أسماء الأعلام البشرية والجغرافية التي يزخر بها الكتاب، التي تكتسي أهمية وثائقية كبيرة في دراسات التاريخ الاجتماعي والثقافي.

2-6) هناك أنواع أخرى من المصادر، يمكن استعمالها بصفة خاصة في ميادين التاريخ الاجتماعي والثقافي، نذكر منها على سبيل المثال كتاب ابن الفرضي القرطبي (403/1013) «تاريخ علماء الأندلس»، وكتاب الحميدي الميورقي (488/1095) المسمى: «جذوة المقتبس».

وفيها أخبار عن العلماء الأندلسيين وبعض المغاربة المعاصرين لهم أوالذين عاشوا قبلهم.

إذا كانت نسبة لايستهان بها من المصادرالمغربية السابقة الذكر، مفقودة أو ضائعة جزئيا أو كليا، فإن كثيرا من كتب التاريخ التي وصلت إلينا، اعتمدتها واقتبست منها الكثير من الأخبار والمعلومات. وقد استفاد منها بصفة خاصة مؤرخان مغربيان عاشا في القرن الرابع عشر، في كتابة موسوعتيهما عن تاريخ المغرب، نقصد هنا ابن عذاري المراكشي وعبد الرحمان بن خلدون (91). «البيان المغرب» و«كتاب العبر» مصدران، بالإضافة إلى كونهما يضمان مادة تاريخية غزيرة، يمتازان باتصاف مصنفيهما بتحري الدقة وتمحيص الأخبار، واستعمال العقل الناقد فيما يقدمانه من معلومات، مما جعل منهما قطبين من أقطاب المدرسة التاريخية المغربية في نهاية العصر الوسيط.

II -3) الدراسات الأوربية (92)

ترجع أهمية الدراسات الأوروبية المتعلقة بالغرب الإسلامي إلى كونها تتوفر على المزايا الآتية:

ا) مكنتنا من التعرف على تاريخ الفترات السابقة للفتح في شمال افريقيا. وهذا في حد ذاته أمر محمود، لأنه سيساعد على فهم ملابسات الفتح، والظروف المحلية التي جعلته يتم في سياق متميز عن الذي تمت فيه الفتوحات الأخرى في المشرق (93).

هذه الدراسات كثيرة ومتنوعة، توجد على شكل مؤلفات ذات اهتمام ينصب على شمال افريقيا ككل، أو على جزء من أجزائها، وتوجد على شكل مقالات مبثة في مجلات أو موسوعات مختصة، بالإضافة إلى التنقيبات الأثرية، وأنواع الخرائط المنجزة حول مواضيع شتى (94).

2) أخرجت وحققت كثيرا من المصادر الأصلية، لتصبح في متناول الباحثين والمهتمين (95).

3) اهتمت بدراسة وتدقيق أهم أسماء الاعلام البشرية والجغرافية والمؤسسات الدينية والمجتمعية، وجمعت في الموسوعة الإسلامية L'Encyclopédie de l'Islam.

4) أدخلت أساليب منهجية جديدة في التعامل مع الوقائع والأحداث، واستعانت بعلوم مساعدة في دراسة التاريخ كعلم الآثار والجغرافية والسوسيولوجية واللغة والطوبونيميا.. وبذلك ابرزت محاور جديدة في افاق الدراسات التاريخية لافريقيا الشمالية.

كل ما ذكر جعل الرجوع إلى هذه الدراسات أمرا ضروريا، مع إعمال النظر الناقد الذي يستلزمه تعامل الباحث مع مصادره ومراجعه كيفما كان نوعها ومصدرها (96).

الهوامش:

(1) انظر: Ch-A Julien, **Histoire de l'Afrique du Nord**, Paris, 1975, t.I,p9

(2) المرجع نفسه، ص 10، انظر كذلك: Gabriel Camps, **Berbères, Aux marges de l'Histoire**, Editions des Hespérides, 1980, p 11 -12

(3) انظر شارل أندري جوليان، المرجع نفسه، ص 10.

(4) المرجع نفسه، ص 9.

(5) قارن مع كابريال كامبس، المرجع السابق، ص 86 والتي بعدها، 111 . مور، موريتانيا، موروزيا، ماروك، ماروبكوس تامورت («امُورْ او مُوْرْ) («اكْمُورْ» غمارة) أي أهل أمور («اك - أهل أوسكان)

(6) انظر ش. أ. جوليان، المرجع السابق، ص 136 - 137.

(7) المرجع نفسه، ص 9.

(8) المرجع نفسه، ص 9، قارن مع كابريال كامبس، المرجع السابق، ص 86 ومابعدها؛
انظر كذلك: Guy Turbet- Defol; **Afrique Barbaresque dans la littérature française aux XVI et XVII siècle, Genève, 1973.**

(9) يلاحظ أن الصيغة العربية والفرنسية للأسماء الثلاثة الأولى ترجعان إلى أصل واحد، في حين نجد أن الأمر ليس كذلك بالنسبة إلى المغرب و«ماروك» Maroc. ولو احتفظ له باسمه القديم أي مراكش لكان أصل الكلمتين واحدا: ويلاحظ كذلك أنه باستثناء "ليبيا" فإن أسماء البلدان الأخرى مأخوذة كلها من أسماء مدن توجد بها: مراكش والجزائر وتونس.

(10) انظر محمد المنوني، **المصادر العربية لتاريخ المغرب**، الجزء الأول، الدارالبيضاء 1983، ص 17.

(11) انظر محمد المنوني، نفس المرجع، ص 17.

(12) انظر تعليق حسين مؤنس على "نص جديد عن فتح العرب للمغرب"، الذي قدمه ليفي بروفانصال في **«صحيفة المعهد المصري للدراسات الإسلامية في مدريد»** المجلد الثاني، 1954، ص 226 ومابعدها.
انظر كذلك:
E. Lévi - Provençal, **Les Historiens des Chorfas**, Paris, 1922, pp. 16 sqq. 32.

(13) مثل: المغرب، جزيرة المغرب، المغرب الأقصى، الأوسط، الأدنى...

(14) كلمة «باربار» Barbare الاغريقية - اللاتينية مثلا، والتي احتفظت لها خرافة "افريقش" بنفس الحمولة القدحية «ماهذه البربرة»؟!، وتنم عن تقزز المتكبر حين يصطدم بعناد المختلف وكثافة جدار صدره.

(15) المقصود هنا هو أن المسلمين الأوائل حينما سموا المنطقة الغرب أوالمغرب، فإن معرفتهم الجغرافية والبشرية لهذا الغرب أو هذا المغرب، لم تكن كافية، خصوصا مناطقه الوسطى وأقصى غربه. انظر ابن خلدون، تاريخ البربر (بالفرنسية) ج 1 ص 186 ومابعدها.

(16) فتوح مصر والمغرب، تحقيق عبد المنعم عامر (1961) ص 232 وغيرها.

(17) **فتوح البلدان**، تحقيق عبد الله وعمر أنيس الطباع، 1957، ص 314، 315.

(18) **الغنية** تحقيق ماهر زهير جرار الطبعة الأولى، بيروت (دار الغرب الإسلامي) 1982 ص 54 وغيرها.

(19) **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب**، تحقيق ج.س. كولان وإ.ليفي بروفانصال، بيروت 1983، ج 1، ص 2 وغيرها.

(20) **الروض المعطار في خبر الأقطار**، تحقيق احسان عباس، 1984 ص 26 وغيرها.

(21) المرجع نفسه ص 232، 260، 268، 274.

(22) المرجع السابق، ج 1 ص 5.

(23) "وبلاد الأندلس أيضا من المغرب" البيان، ج 1 ص 6.

(24) عبد الواحد المراكشي، **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**، أخرجه محمد بسعيد العريان ومحمد العربي العلمي، الدارالبيضاء 1978، الطبعة السابعة، ص 490.

(25) المرجع نفسه ص 493.

(26) المرجع نفسه، ص503.

(27) **البيان**... -ج 1 ص 4-5، 54.

(28) المرجع نفسه، ص 8.

(29) المرجع نفسه، ص 3. 28 وغيرها.

(30) المرجع نفسه، ص 4 وغيرها.

(31) المرجع نفسه، ص 4 وغيرها.

(32) ابن خلدون **تاريخ البربر** (بالفرنسية) ط 1968، ترجمة دوسلان ج 1، ص 194.
تجدر الإشارة هنا إلى أن ابن خلدون كانت لديه نظرة شاملة وشبه كاملة عن جغرافية المغرب الكبير، واطلاع واسع على كل ما قيل حول الموضوع من آراء (انظر الصفحات 186 - 197 من المرجع المشار إليه هنا). انظر كذلك أبو القاسم الزياني، **الترجمانة الكبرى**، تحقيق عبد الكريم الفيلالي، المحمدية: 1967، ص 66 ومابعدها.

(33) انظر: Ch-A Julien op.cit t.I, p 10
- Encyclopédia Universalis, V 10, Paris 1968, p :288.

(34) انظر: Ch - A Julien, op. cit, t.I, p :10

(35) **الغنية**، ص 5، 65، 117، 141، 226 وغيرها.

(36) مجهول، **الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية**، تحقيق سهيل زكار وعبد القادر زمامة، الدارالبيضاء، ط 1، 1979، ص 24-25، 131، 148، 150، 174 وغيرها.

(37) انظر: Al- Idrisi, **Description de l'Afrique septentrionale et saharienne**, texte arabe, publié par Henri Peres, Alger 1957, pp 22,23,25,33,44 et passim.

(38) **أخبارالمهدي بن تومرت**، الرباط 1971، ص 16-17، 18، 59-60 وغيرها.

(39) انظر: G. Camps, op cit, p 88.

(40) مجهول، **كتاب الاستبصار في عجائب الأمصار**، نشر وتعليق سعد زغلول عبد الحميد، الدارالبيضاء 1985، ص 111- 112.

هذه الفقرة منقولة عن البكري، انظر **المغرب في ذكر بلاد افريقيا والمغرب**، الجزائر 1857 (مكتبة المثنى بغداد) ص 21.

(41) المرجع نفسه، ص 150، 176، 179.

(42) المرجع نفسه، ص 109.

(43) ابن عبد الحكم، المرجع السابق، ص 229؛ ابن عذاري، المرجع السابق ج I ص 8؛ البكري، المرجع السابق، ص 8، 21.

(44) الناصري، **الاستقصا لاخبار دول المغرب الأقصى**، الدارالبيضاء 1954، ج 1، ص 29، 67، 106 وغيرها.

(45) انظر على سبيل المثال ابن عبد الحكم، المصدر السابق، وابن عذاري الجزء الأول من البيان السالف الذكر.

(46) انظر مثلا **كتاب الاستبصار** السابق الذكر، ص 111، وابن خلدون، **المقدمة** ط 4 (1978) ص 12.

(47) هناك كتب الأخبار، وكتب الأنساب وكتب المسالك، وبعض الآثار كالبنايات والنقود... وهذا النوع الأخير لم يلق بعد الاهتمام الضروري.

(48) شرقية - مغربية، اندلسية، غربية.

انظر على سبيل المثال: J. Sauvaget, Introduction à l'histoire de l'Orient musulman, Elements de Bibliographie, Edition refondue et colmplétée par cl; Cahen; Paris, 1961, pp221 -232.

(49) هناك الاتجاه الإسلامي، وفيه تيارات أهمها التيار السني والتيار الخارجي والتيار الشيعي، وفي هذا تصنف المصادر الشرقية والمغربية الأندلسية مع اختلافات تفصيلية لامجال لذكرها هنا.

الاتجاه الغربي وهو مفيد في الدرجة الأولى على المستوى المنهجي وآفاق البحث التي فتحها.

(50) انظر محمد المنوني، المرجع السابق ص 16 - 27.

(51) انظر: A. Laroui, **L'histoire du Maghreb**, Paris, 1970, p 80.

(52) انظر عبد الله العروي، المصدر السابق، ص 78؛ انظر كذلك محمد المنوني، المصدر السابق، ص 16 ومابعدها، إ. ليفي بروفانصال" **نص جديد عن فتح العرب للمغرب**"، صحيفة المعهد المصري للدراسات الإسلامية في مدريد، المجلد الثاني 1954، ص 193 - 214.

أنظر كذلك: Robert Brunschvig, **Ibn Abdalhakam et la conquête de l'Afrique de Nord par les Arabes** (Etude Critique), Dans **A.I.E.O** d'Alger, V.VI (1942-1947) pp. 108-155.

(53) أنظر عبد العزيز الدوري، **بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب**، بيروت 1960، ص 9 ومابعدها، 13 ومابعدها.

(54) أنظر العروي، المرجع السابق، ص 76.

(55) باستثناء بعد الأعمال الخاصة بالنقود التاريخية، مثل:

Eustache , **Monnaies musulmanes trouvées dans la maison au Campas**, dans B.A.M n° VI 1966

أنظر محمد المنوني، المرجع السابق، ص 24.

(56) الأبحاث الأثرية المتعلقة بما قبل التاريخ والفترات اللاحقة، وخاصة فترة الوجود الروماني، حققت الكثير من الأعمال المفيدة في ميدان اكتشاف ودراسة الآثار التاريخية.

(57) أنظر عبد الله العروي، المرجع السابق، ص 80.

(58) أنظر المنوني، المرجع السابق، ص 17.

(59) المرجع نفسه، ص 17.

(60) المرجع نفسه، ص 18.

(61) المرجع نفسه، ص 21.

(62) المرجع نفسه، ص 25.

(63) المرجع نفسه، ص27.

(64) أنظر عبد العزيز الدوري، المرجع السابق، ص 9 ومابعدها.

(65) المرجع نفسه، ص 13 ومابعدها.

(66) أنظر Ali oumlil, **L'histoire et son discours**, Editions techniques, Nord- africaines, 1979, pp. 14-15.

(67) أنظر الدوري، المرجع السابق، ص 16 ومابعدها.

(68) أنظر على أومليل، المرجع السابق ص 20 ومابعدها.

(69) انظر علي صدقي "**النسب والتاريخ وابن خلدون**" في «مجلة كلية الآداب والعلوم الانسانية» الرباط، العدد الحادي عشر 1985 ص 52 ومابعدها،

انظر كذلك أمجد الطرابلسي **نظرة تاريخية في حركة التأليف عند العرب**، منشورات عيون، الطبعة الخامسة، 1986، ص 12، 91 ومابعدها.

(70) أنظر الدوري، المرجع السابق، ص 19 ومابعدها.

(71) المرجع نفسه، ص 57-58؛ أنظر كذلك على أومليل، المرجع السابق ص 20 ومابعدها.

(72) أنظر ابن عذاري، المرجع السابق ج Iص 8 ومابعدها؛ ابن عبد الحكم، المرجع السابق، ص 260 ومابعدها، الاستبصار... ص 197 ومابعدها، ابن خلدون، **المقدمة** ص3 ومابعدها، 9 ومابعدها، 33، الناصري، **استقصا**.. I ص 60 ومابعدها، 90، 136 ومابعدها؛ العروي، المرجع السابق، ص 76 ومابعدها.

(73) انظر ابن خلدون، **المقدمة** ص 3 ومابعدها.

انظر كذلك شارل أندري جوليان، المرجع السابق ج II ص 330 ومابعدها.

(74) أنظر عبد الله العروي، المرجع السابق، ص 79.

حول هذه المسألة يراجع المقال الهام الذي كتبه روبير برونشفيك عن ابن عبد الحكم وفتح العرب لافريقيا الشمالية، المشار إليه سابقا.

(75) أنظر شارل اندري جوليان، المرجع السابق ج II ص 330؛ المنوني، المرجع السابق، ص 19.

(76) أنظر عبد الله العروي، المرجع السابق، ص 117-118.

(77) أنظر العروي، المرجع السابق، ص 116؛ هذه الملاحظة يمكن تأويلها بعد تعميق النظر في مسألة العلاقة بين الإسلام والمدن بصفة عامة، وبين انتشار الإسلام في شمال افريقيا، ودور المراكز الحضرية في ذلك.

(78) ابن حوقل مثلا لم يتعرض لوصف السهول الأطلسية لانها كانت تحت نفوذ برغواطة، انظر العروي، المرجع السابق، ص 117.

(79) انظر على سبيل المثال محمود اسماعيل، **الخوارج في المغرب حتى منتصف القرن الرابع الهجري**، الدار البيضاء 1976 ص 5-20.

(80) انظر : Tadeusz Lewicki, **"Le monde berbère vu par les écrivains arabes du Moyen-Age"**, in : "Actes du premier congrès d'Etudes des Cultures méditerraneennes d'influence arabo-berbère", Alger, 1973, p33.

(81) محمود اسماعيل، المرجع السابق، ص 15-16.

(82) أنظر المنوني، المرجع السابق، ص 17-18

(83) أنظر صدقي علي، **النسب**..، ص 59،

(84) أنظر المنوني، المرجع السابق، ص 23.

(85) أنظر أبو القاسم الزياني، المرجع السابق، ص 144.

(86) أنظر صدقي على، **النسب**..، ص 63-64-65.

(87) أنظر المنوني، المرجع السابق، ص 21-22.

(88) أنظر مقدمة كتاب البكري السالف الذكر بقلم البارون دوسلان (بالفرنسية). ص 15-16.

(89) أنظر المنوني، المرجع السابق، ص 25-26.

(90) المرجع نفسه، ص 19-20.

(91) أنظر المنوني، المرجع السابق، ص 66 ومابعدها، 99 ومابعدها.

(92) لانقصد هنا بطبيعة الحال إلا الدراسات الجيدة الصادرة بصفة خاصة عن الاختصاصيين في مختلف مجالات البحث المتعلق بالعلوم المجتمعية.

(93) من المعلوم أن المصادر العربية - الإسلامية، لم تتعرض لهذه الفترات إلا بشكل عرضي تغلب عليه السطحية وانعدام الدقة العلمية المطلوبة.

(94) انظر مثلا شارل اندري جوليان، المرجع السابق، ج I ص 281 ومابعدها.

(95) المرجع نفسه، ج II، ص 330 ومابعدها.

(96) توجد في كتاب **تاريخ المغرب** لعبد الله العروي، انتقادات متفرقة للكتابات الأوربية حول المغرب، ولكن عملا نقديا شاملا لهذه الدراسات لم يتم بعد، ويبدو أن هذا النوع من العمل أصبح بالنسبة إلينا ضروريا. لأنه هو الوحيد الذي سيجعل مواقفنا منها كلا أوبعضا، مواقف تتجاوز المستوى النضالي إلى المستوى العلمي الموضوعي.

شمال إفريقيا قبيل بداية العصر الإسلامي(*)

الوضعية في حوض البحر المتوسط قبل الفتح

يدخل فتح شمال إفريقيا للدولة الإسلامية ابتداء من القرن السابع الميلادي وأوائل الثامن، في إطار الحركة التاريخية العامة لحوض البحر الأبيض المتوسط. فإذا كانت الرقعة الجغرافية الممتدة ما بين حوض نهر النيل وحوض نهري دجلة والفرات، قد عرفت حضارات تعتبر من أقدم الحضارات، واحتضنت كل الديانات السماوية، وتمت أنظمة الدولة المركزية كوسيلة للحكم.. .فإن كل ذلك يرجع، على ما يبدو، إلى الموقع الجغرافي الممتاز للمنطقة المذكورة، ومناخها المناسب لنمو حياة بشرية مستقرة، تتوفر لديها ظروف التراكم المفيد، للتجارب والأفكار والأشياء المادية.

وهي بالإضافة إلى ذلك، نقطة التقاء القارات الثلاثة المكونة لما يسمى بالعالم القديم: آسيا وإفريقيا وأوروبا. وفيها تصب الروافد البشرية الآتية من كل الآفاق، وخاصة من القارة الأسيوية الواسعة. وتنالها أحيانا سيول من نفس الجهات تزعزع استقرارها، وتجدد خلاياها وبنياتها المختلفة.

(*) دراسة تنشر لأول مرة وهي تتمة للدراسة السابقة

وبعد أن طور الإنسان وسائل النقل البحري، ركب البحر ونقل بضائعه وأفكاره إلى كل مناطق حوض البحر المتوسط، فكان الفينيقيون والإغريق (وربما المصريون قبلهم) - وهم ينتمون إلى شرق المتوسط - من الشعوب البحرية الأولى التي شقت البحر الأبيض المتوسط طولا وعرضا، وربطت الاتصال مع شعوب المنطقة بأكملها. وبتأسيس مدينة قرطاج، ثم المستعمرة القرطاجية على الشاطئ الأوسط لشمال إفريقيا، تكونت الامبراطورية البحرية القرطاجية. وأصبح أسطولها يراقب مجموع الحوض الغربي للبحر المتوسط، وبالتالي أدخلت سكان شمال إفريقيا في الصراعات الكبرى التي عرفها حوض البحر المتوسط منذ ذلك الوقت (97). أدخلتهم أولا كجنود وبحارة وعمال في صناعاتها البحرية حينما كانت تتنازع مناطق النفوذ مع الإغريق. وأدخلتهم ثانيا حينما اضطرتهم أطماعها الاستعمارية التوسعية إلى حمل السلاح ضدها، منذ القرن الخامس قبل الميلاد على الخصوص (98). وإذا كان كثير من أبناء أمازيغ الأفارقة قد ساهموا بحظ وافر -وهذا كثيرا ما يتجاهله المؤرخون - في الحروب البونيقية (264- 202 ق. م) بجانب القرطاجيين، فإن الملوك الأمازيغيين مثل ماسينيسا (148 ق.م) اضطروا -رغبة في تحرير بلادهم من الوجود القرطاجي- (99) إلى أن يمارسوا لعبة التحالفات السياسية مع القوتين المتناحرتين في المنطقة، أي قرطاج وروما (100).

بعد سقوط قرطاج بصفة نهائية (146 ق.م-) (101)، شرعت روما في تنفيذ مشروعها الحقيقي، وهو إخضاع الأمازيغ واستعمار بلادهم. وبذلك خابت آمال الأمازيغ، الذين كانوا يعتقدون أن هدف الرومان كان هو القضاء على القوة القرطاجية المنافسة لهم فقط. وبضمهم منطقة أفريقية Africa عام 146 قبل الميلاد (102) واعتبارها إقليما رومانيا بدأت فترة الإستعمار الروماني لشمال إفريقيا.

وهكذا بدأت مرحلة جديدة من الاستعمار دامت أكثر من ستة قرون، قاوم فيها الأمازيغ أكبر امبراطورية استعمارية عرفها حوض البحر المتوسط في العصر القديم، بكثير من الشجاعة والصبر والثبات (103).

ابتداء من النصف الثاني من القرن الثاني بعد الميلاد، عرفت الديانة المسيحية توسعا ظاهرا في إفريقيا الشمالية (104). وفي أواخر القرن الرابع الميلادي، ارتفعت إلى درجة ديانة الإمبراطورية الرومانية الغربية والشرقية (105) (انفصلت الامبراطورية الرومانية الشرقية عن الغربية بصفة نهائية عام 395م).

يعتبر هذا حدثا هاما، لأنه سيطبع الصراعات المقبلة في حوض البحر المتوسط بالطابع الديني، خصوصا بعد ظهور الإسلام واتساع حدود الدولة الإسلامية على الشواطئ الجنوبية الشرقية للبحر المتوسط، واتجاه الحملات الإسلامية نحو شمال إفريقيا انطلاقا من مصر.

وهكذا أصبحت منطقة الشمال الإفريقي واحدة من مراكز النزاع بين قوتين كبيرتين: القوة الإسلامية الناشئة، والدولة البيزانطية المتدهورة، التي تمكنت مع ذلك من استرداد هيمنتها على جزء من شمال افريقيا، بعد القضاء على الوجود الوندالي بها والذي دام من 429 إلى 535 (106).

أما الجديد في هذا الصراع، فهو أن كلتا الدولتين تتحرك في إطار نشر أوحماية دينها، بالإضافة إلى الدوافع الأخرى التي كانت دوما وراء الحركات الكبرى في حوض البحر المتوسط (107).

الوضعية في شمال افريقيا قبيل الفتح الإسلامي

1- الفترة الوندالية

أسس الوندال بشمال افريقيا دولة عسكرية قوية ساهمت في إضعاف وإسقاط الإمبراطورية الرومانية الغربية (في ثاني يونيه عام 455م دخلت جيوش Genséric روما ونهبتها)، وتحدت الإمبراطورية الرومانية الشرقية (البيزانطية) مدة قرن من الزمان (108).

غير أن الضعف بدأ يتسرب إليها بعد وفاة مؤسسها Genséric (24 يناير عام 477) (109).

من أهم الأحداث التي عرفتها فترة الوندال في شمال افريقيا: قمع الكنيسة الكاثوليكية والاستيلاء على ممتلكاتها، وتشجيع الديانة الاريانية (110) Arianisme (نسبة إلى Arius

المزداد بالإسكندرية حوالي 256-336. وهو خريج مدرسة أنطاكيا الدينية التي أسسها لوسيان Lucien- والتي تنظر إلى المسيح لا كإله، ولكن كمخلوق يتوفر على قوى إلهية) (111).

الإستيلاء على الأراضي الفلاحية الخصبة التي كانت بيد الملاك الكبار من الرومان (112).

تخريب أسوار كثير من المدن -باستثناء قرطاج وبعض المدن الأخرى -خوفا من استعمالها من قبل الثوار أوالجيوش الرومانية. وإغراء رؤساء الأمازيغ بإشراكهم في حملاته المربحة، في حوض البحر المتوسط الغربي (113).

عدم الاهتمام بحكم الأقاليم التي كانت خاضعة للامبراطورية الرومانية، حكما مباشرا، مما جعلها تتمتع بنوع من الحكم الذاتي. ويبدو أن هذه الوضعية كانت بالنسبة إلى السكان أحسن من التي كانوا عليها في عهد الهيمنة الرومانية (114).

هكذا أصبحت مساحة الأراضي التي يراقبها الحكام الوندال لا تتجاوز مائة ألف كلم2 (115) داخل المناطق المجاورة لقرطاج. وهذا أعطى الفرصة لسكان باقي المناطق، وخاصة منطقة نوميديا وموريتانيا، لتكوين ممالك وطنية مستقلة، استغلت فوضى القرن الخامس، وهاجمت الممتلكات الوندالية، وخاصة في منطقة الأوراس.

في نفس الوقت، ظهرت في الشرق، بمنطقة طرابلس، قبائل الرحل الأمازيغية التي هزمت الجيوش الوندالية في عهد ملكهم Thrasamund (496-523) (116). هذه الممالك هي التي ستقف، فيما بعد، في وجه أطماع الجنرالات البيزانطيين (117).

في سنة 530م ألحقت جيوش أنطالاس Antalas الأمازيغية هزيمة أخرى بالجيوش الوندالية، اعتبرها المؤرخون بداية النهاية بالنسبة إلى الوجود الوندالي بالمنطقة (118)، حيث أدت إلى عزل الملك Hildéric وتولية Gélimer (مايو 530). كما أدت إلى تشجيع الكاثوليك الأفارقة والإمبراطور البيزانطي على التفكير في تهييئ الضربة القاضية ضد أعدائهم الوندال (119).

في سنة 532، عقد الإمبراطور البيزانطي الهدنة مع الفرس في الشرق، وعقد العزم على

مهاجمة الدولة الوندالية في إفريقية (120).

هكذا نرى أن دخول الوندال إلى إفريقية أدى إلى خلق وضعية جديدة. سواء على المستوى الاقتصادي أوالسياسي أوالديني. تستوي في ذلك المناطق الخاضعة لنفوذهم المباشر أوالخارجة عن نطاق حكمهم. وهذا بدوره أدى إلى تصعيد المقاومة ضدهم من قبل السكان المتاخمين لحدود ممتلكاتهم (121)، الشيء الذي أضعفهم وساعد البيزانطيين على القضاء عليهم، والاستيلاء على مستعمرتهم، لتستمر المقاومة الأمازيغية ضد البيزانطيين قرناً آخر من الزمان (122).

2- الفترة البيزانطية

رغم أن الإمبراطورية البيزانطية لم تكن مستعدة -ماليا وعسكريا- لمواجهة الجيش الوندالي في إفريقية فإن ملكها جوستينيان ((Justinien الأول (482- 565 / امبراطور من سنة 527 إلى 565)، تجاهل رأي الخبراء، وغامر بجيشه وأرسله إلى افريقية (123). (غادر قسطنطينية يوم 22 يونيه 533، ووصل إلى عرض الساحل الإفريقي في بداية شتنبر من السنة نفسها).

أما ضعف خزينته وجيشه، فناتج عن حروبه مع الفرس في الشرق. وأما تسرعه في التدخل في افريقية، فقد تم تحت تأثير إلحاح المسيحيين الكاثوليك الأفارقة، سواء منهم المقيمين بافريقية أوالذين غادروها بالهجرة أوبالنفي إلى القسطنطينية أو إلى غيرها (124).

نزلت الجيوش البيزانطية بقيادة بيليزير Bélisaire -أوائل شهر شتنبر 533- في مكان يسمى رأس كابوديا (Caput Vada) الواقع بحوالي مائة كلم جنوب سوسة (Sousse=Hadrumetum) بعد بضعة أيام وقعت معارك بين الجيشين، انتهت بانتصار الرومان بالصدفة التي هيأتها لهم أخطاء القيادة العسكرية الوندالية (125). لكن رغبة السكان في التخلص من الوجود الوندالي، دفعتهم إلى مساعدة الجيوش البيزانطية التي أمرها بيليزير قبل ذلك بعدم القيام بأي شيء يمكن أن يثور بسببه السكان الأفارقة. وقد يكون دور هؤلاء في حسم الصراع لصالح البيزانطيين أكبر مما ذكره المؤرخون (126)، كما ينبغي ألا يفسر

هذا الموقف من قبل السكان تجاه البيزانطيين بكونهم يحبذون أو يؤيدون الاحتلال الروماني الذي عرفوا بشاعة استغلاله، وقساوة قمعه قبل ذلك، بل يفسر على ما يبدو بوجود عاطفة دينية، جعلتهم أقرب من العدو البيزانطي، وأكثر نقمة على العدو الوندالي (127)، هذا من جهة. ومن جهة أخرى ينبغي ألاننسى أن الأمر يتعلق هنا بسكان افريقية الخاضعة للهيمنة الوندالية، الذين كانوا من أفقر الناس وأكثرهم تعرضا للاستغلال، مع أن منطقتهم تعتبر، على العكس، من أغنى المناطق في شمال افريقيا. هذا الصراع بالنسبة إليهم صراع بين قوتين أجنبيتين لا طاقة لهم بمواجهتهما، وليس لديهم أي أمل في أن تتحسن أوضاعهم لا مع هؤلاء ولا مع أولئك (129). وسيصفق هؤلاء، فيما بعد، لجنود المقاومة الأمازيغية الذين طوقوا المستعمرة البيزانطية من الغرب والجنوب منذ البداية إلى حين وصول الجيوش الإسلامية (130).

التنظيمات البيزانطية في المستعمرة الإفريقية والمقاومة الأمازيغية

1- التنظميات الإدارية والعسكرية

1-1 المناطق الإدارية

بعد أن حل الحكم البيزانطي محل الحكم الوندالي في إفريقية، شرعوا في إعادة تنظيم مستعمرتهم وإخضاع السكان، وعملوا على شل حركة المقاومة المسلحة (131).

كان أول ما قاموا به، هو تصفية آثار الوجود الوندالي. فاسترقوا الرجال وامتلكوا نساءهم وقضوا على الديانة الأريانية (أو الأريوسية)، وردوا كنائسها إلى المسيحيين الكاثوليك، واسترجعوا جميع الأراضي وردت إلى حفدة الملاك الرومان القدامى. كل ذلك تم في جو فيه كثير من العنف والقسوة، مما أدى إلى اندثار كامل للسكان الونداليين (132).

أما من الناحية الإدارية، فقد أصبحت إفريقية ولاية (Diocèse) قائمة بذاتها تتمتع بالاستقلال الإداري. عين عليها الإمبراطور جوستينيان موظفا ساميا يشرف على تطبيق القانون، ويبتّ في جميع المشاكل المالية والدينية والقضائية، يساعده في ذلك كثير من الموظفين الخاضعين لأوامره، وعمال الأقاليم السبعة التي قسمت إليها إفريقية البيزانطية.

وهي كما يلي:

1) تونس الشمالية (حوالي قرطاج)، ويسمى زوجيتان

2) تونس الجنوبية، ويسمى بيزاسين Byzacène

3) طرابلس أو Tripolitaine

4) نوميديا Numidie شرق قسطنطينة Constantine

5) موريطانيا السطيفية Maurétanie sitifienne

6) موريطانيا القيصرية Maurétanie Césarienne

وتقعان في الجزائر الوسطى.

7) سردينيا Sardaigne

أما موريطانيا الطنجية M. Tangitane أي المغرب الشمالي، فقد تكون ملحقة بصفة مؤقتة بموريطانيا القيصرية (133).

قبل الانتقال إلى إعطاء نبذة عن التنظيمات العسكرية، نشير إلى أن كل المؤرخين متفقون على أن الإدارة البيزانطية في الأقاليم، كانت تنهب السكان بكل وقاحة، وأن الضرائب كانت تمتص كل مداخيلهم، مما جعل بروكوب Procope (134) (توفي حوالي 562 / مؤرخ بيزانطي، كاتب بيليزير، له كتاب اسمه: التاريخ السري، (Histoire secrète) يعتبر أن تعسفات الإدارة البيزانطية من بين الأسباب الرئيسية في خراب إفريقية (135).

أما من الناحية العسكرية، فيلاحظ أن الإمبراطور جوستينيان اهتم كثيرا بهذا الجانب. لأن الجيش هو المعوّل عليه في استرجاع السيطرة على الممتلكات الرومانية القديمة، وفي حمايتها ضد حملات المقاومة الأمازيغية (136).

لكي تكون القيادة العسكرية البيزانطية في إفريقية فعالة أكثر، فقد أعطاها الإمبراطور استقلالها الذاتي، وعين على رأسها شخصية سامية Magister Militum مستقرة بقرطاج مع أعضاء القيادة العليا.

وحينما تتجمع السلطة العسكرية والسلطة المدنية في يد شخص واحد- كما وقع في

السنوات 534- 536و539- 543، فإنه يصبح في وضعية ملك حقيقي، لا يخضع إلا لمراقبة غير قارة من قبل الإمبراطور.

1-2- المناطق العسكرية

قسم البيزانطيون افريقية إلى أربع مناطق عسكرية على رأس كل منها «دوق» Duc، يستقر في عاصمة المنطقة التي يشرف عليها. هذه المناطق هي:

1) طرابلس La tripolitaine، ومركز الدوق هو ليبتيس ماگنا Leptis Magna

2) جنوب تونس Byzacène ومركز الدوق هو كاپسا Capsa أوثيليپت Thelepte.

3) نوميديا Numidie، ومركز الدوق هو سيرتا Cirta.

4) موريطانيا Maurétanie، ومركز الدوق هو القيصرية Caesarea أوشيرشيل Chechel (137).

1-3 التحصينات العسكرية

غير أن المجهودات البيزانطية انصبت أكثر على بناء وتجديد التحصينات العسكرية، سواء تعلق الأمر بأسوار الحدود Limes، أوبالحصون العسكرية داخل حدود المستعمرة (138). وإذا كانت أسوار الحدود (ليمس) في كل من طرابلس وجنوب تونس ونوميديا، قد بقيت في نفس المواقع التي كانت فيها قبل العهد البيزانطي، فإنها قد تراجعت في المناطق الغربية.

ففي موريطانيا القيصرية (الجزائر الوسطى). كانت المناطق المحتلة فعلا لا تتعدى بعض المراسي المحصنة التي لا يصل إليها البيزانطيون إلا عن طريق البحر. أما في شمال المغرب فقد احتفظوا بميناء سبتة Septem فقط، كمركز هام للمراقبة. وفيما يخص المدن الخاضعة للاستعمار البيزانطي، فقد كانت كلها تقريبا، داخل أسوار ضيقة، أعيد بناء كثير منها في الفترة البيزانطية، بعد أن خربها الوندال قبل ذلك (139).

هكذا نرى أن رغبة البيزانطين في الاحتفاظ بمستعمرتهم الإفريقية كانت قوية. لأنها بالنسبة إليهم إرث لاينبغي التفريط فيه، ومجال حيوي، ونقطة ارتكاز ضرورية

استراتيجيا، لتحقيق حلم إعادة توحيد الإمبراطورية الرومانية.

غير أن ضغط المقاومة التي تتزعمها الممالك الأمازيغية، اضطرت الإدارة البيزانطية المركزية إلى الإقرار لممثليها في إفريقية بحرية التصرف في تسيير شؤونها. واضطر الإدارة المحلية إلى تأسيس أو ترميم شبكة هائلة من التحصينات العسكرية لمواجهة المقاومة المحلية، التي بدأت منذ نزولهم على الأرض الإفريقية (140).

2- المقاومة الأمازيغية

إذا كان موقف أمازيغ شمال افريقيا تجاه الصراع الوندالي- البيزانطي، يتصف على وجه العموم بنوع من الانتظار والحذر (141)، فإن الأمر تغير بعد انتهاء الحرب واستيلاء البيزانطيين على إفريقية.

كانت سياسة أمراء الممالك الأمازيغية المتاخمة لحدود المستعمرة البيزانطية، تستهدف حصر البيزانطيين داخل المجال القرطاجي الضيق، كما كان الأمر في عهد الوندال، والإحاطة به من الجنوب والشرق (142)، في حين كان البيزانطيون يحلمون ببسط نفوذهم على جميع الأراضي الإفريقية التي كانت خاضعة -فيما قبل- للامبراطورية الرومانية. بسبب هذا التناقض العميق بين أهداف الطرفين، اندلعت الحرب بينهما منذ عام 535م، واستمرت إلى نهاية الحكم البيزانطي في النصف الثاني من القرن السابع الميلادي (143).

فعلا، لم يكد بيليزير يغادر افريقية في اتجاه القسطنطينية، عام 534، حتى ثار سكان الجنوب Byzacène ونوميديا أي الجنوب الغربي، وهكذا قاومهم يابداس Yabdas أمير مملكة الأوراس، وانتصرعليهم الأمير أنطالاس Antalas سنة 545. غير أن أخطر مقاومة واجهت البيزانطيين، هي التي كانت تتزعمها «قبائل» لواتة الرحل، في الجنوب الشرقي وفي منطقة طرابلس بزعامة «كوتزيناس» Cutzinas وآخرين من رؤساهم (144)، الذين وصلوا في بعض هجوماتهم إلى أسوار قرطاج عام 587 (145).

كان البيزانطيون يواجهون إذن، ضغط المقاومة على طول الحدود الترابية لمستعمرتهم. هذه الحدود التي تقلصت شيئا فشيئا لتقتصر أخيرا على المناطق الساحلية وضواحي المدن

(146) . «ولم يتمكنوا- على حد قول ش. أ. جوليان- من تلافي أن يلقى بهم في البحر، إلا بالحيلولة دون الاتحاد المستمر بين الرحل والمزارعين، وذلك مقابل ثمن باهظ» (147) .

ويرى عبد الله العروي أن الانتصارات التي حققتها المقاومة ضد البيزانطيين، ساهم فيها بحظ وافر كل من عبيد الأرض(serfs) والعمال والملاكين الصغار، الذين أنهكتهم الأداءات المختلفة، والأعمال المجانية (corvées) والضرائب (148) .

مما ساعد كذلك على نجاح المقاومة تدهور الأوضاع العامة للامبراطورية البيزانطية، وانعكاس ذلك على الأوضاع في مستعمرتهم الإفريقية. هذه الأوضاع يمكن تلخيصها كما يلي:

1) كانت حروب الإمبراطور جوستينيان الرامية إلى إعادة توحيد الإمبراطورية الرومانية، وحماية حدود القسم الشرقي منها، من الفرس في آسيا، والشعوب السلافية Les Slaves والهون les Huns والأفار Les Avars في بلاد البلقان، قد أنهكت خزينته وجيشه (149) ، فاضطر إلى إثقال كاهل سكان امبراطوريته بالضرائب المختلفة، بالإضافة إلى أعمال النهب والسلب التي يقوم بها الإمبراطور نفسه وعماله وموظفوه وكذا رؤساء الجيش، سواء على المستوى المركزي أوالإقليمي. وكانت إفريقية من الأقاليم التي عانت أكثر من غيرها من هذه التعسفات (150) . وقدوصف شارل أندري جوليان هذه الوضعية بقوله: «كان الفساد العام يطبع سلوك الإدارة البيزانطية في إفريقية، فمن سرقات بيليزير إلى محسوبية وعنف سولومون Solomon [خليفة بيليزير على إفريقية]، وانعدام الكفاءة لدى سيرفيوس servi-us [دوق طرابلس] أوأريوباندوس Areobindus [قائد الجنود]، إلى الاستيلاء على الأراضي، ونهب السكان من قبل الضباط السامين والعمال، إلى عمليات القمع الديني، والفوضى داخل صفوف الجيش، ونمو نظام الكولونا Le Colonat في استغلال الأراضي [نظام روماني في استغلال الأرض. وبمقتضاه يرتبط المعمر (Colon) وعائلته بالأرض المستغلة مدى الحياة]، الذي جعل وضعية الفلاح تتقهقر ليصبح في النهاية أشبه بالعبد منه بشيء آخر. أما النظام في نظر الحاكمين، فكان يُترجم بفرض ضرائب مرهقة، وممارسة استغلال ممنهج ومضبوط،

أنهك إفريقية إنهاكاً سلبها قدرة تجاوزه» (151) .

2) ظهور خلافات دينية ومذهبية أدت إلى خلق جو من التأزم، عم جميع أرجاء الإمبراطورية. وكان انتصار الإمبراطور جوستينيان وزوجته طيودورا Théodora، لأصحاب المذهب القائل بالطبيعة الواحدة للمسيح (Monophysisme-istes) أي الطبيعة الإلهية، ضد النسطوريين (نسبة إلى Nestorios قسيس القسطنطينية) الذين يقولون بالطبيعة المزدوجة للمسيح، سببا في احتجاج الكنيسة الغربية. وكانت مقاومة الكنيسة الافريقية مقاومة متعنتة، أغضبت الإمبراطور، وأنزل بها عقوبة صارمة. وبذلك انمحى دور الكنيسة الإفريقية (152) .

3) بعد موت جوستينيان (565م)، ترك الإمبراطورية تتخبط في مشاكل كثيرة ومن كل نوع. وكان الأباطرة الذين جاءوا بعده، لا يتوفرون على الكفاءة الضرورية لمواجهة ومعالجة تلك المشاكل (153) .

بالنسبة إلى افريقية، يلاحظ أنها عرفت تطورات جديدة في عهد الإمبراطور موريس Maurice (582-602) . حيث ألحق مقاطعة طرابلس La tripolitaine بولاية مصر. وألحق موريطانيا القيصرية -التي لم يبق فيها تحت حكم البيزانطيين إلا بعض المراكز الساحلية القليلة -بموريطانيا السطيفية M. Sitifienne، التي تقلصت حدودها السابقة كذلك. لكن الحدث الجديد، الذي ستكون له عواقب وخيمة في المستقبل، هواحتكار الحاكم العسكري (الذي يحمل اسم l'exarque أو بطريق Patrice)، لجميع السلطات، وتوفره على صلاحيات مطلقة -وهذا دليل على أن مهمة البيزانطيين في إفريقية، أصبحت تقتصرعلى عملية الدفاع العسكري- وقد حدث هذا ما بين سنتي 585 و591. في عهد نظام الحكم العسكري هذا تفاقمت عمليات التعسف من الحاكمين والأغنياء على عامة السكان، وأصبحت الكنيسة فاسدة مشلولة الحركة، نظرا لتبعيتها الكاملة للبابا گريگوري الكبير Grégoire le grand المقيم في روما (154) .

4) في عهد الإمبراطور هرقل Heraclius I (610-641) الذي وصل إلى الحكم بعد عملية

انقلاب ضد فوكاس Phocas، تزعمها هو، اشتد ضغط الفرس والسلافيين والأفار على الحدود البيزانطية، وانشغل بهم الامبراطور. وكانت إفريقية خلال هذه المدة متروكة لنفسها. في نفس الوقت تفجرت أزمة دينية أخرى، كانت فيها الكنيسة الإفريقية ضد موقف الإمبراطور حتى أن مجمع رهبان إفريقية اقترح تنحيته (155).

حينما تولى كونستان Constant II على عرش الإمبراطورية سنة (645–668)، والذي يُشك في انتمائه إلى التيارالجديد Monothélisme (=لدى المسيح إرادة واحدة إلهية وبشرية في آن واحد) (156)، لم يتردد الراهب الإفريقي ماكسيموس Maximus في إثارة الناس وتشجيعهم على ترشيح جرجير Grégoire (الحاكم العسكري-بطريق إفريقية) للعرش الامبراطوري (157). في السنة التالية (646) أعلن هذا الأخير نفسه امبراطورا، وبذلك انشقت إفريقية عن الإمبراطورية البيزانطية. في سنة 647 انهزمت جيوش گريگوار هذا أمام الجيوش الإسلامية بقيادة عبد الله بن سعد بن أبي سرح في معركة سبيطلة. وقبل نهاية القرن ستنفصل إفريقية بصفة نهائية عن الإمبراطورية البيزانطية، لتصبح تابعة للدولة الإسلامية.

5) هكذا أصبحت إفريقية في نهاية النصف الأول من القرن السابع مخربة اقتصاديا، ومفككة سياسيا، منهكة عسكريا، هذا ما ترجمه كوريبوس Corippus الذي عاصر هذه الأحداث، فقال: «لقد سقطت افريقية كلها في اللهيب ودخان الحرائق» (158). واعتبر بروكوب procope أن شطط الإدارة البيزانطية من الأسباب الرئيسية في خراب إفريقية (159). أما عبد الله العروي فقد لخص الوضعية السائدة بعد موت جوستينيان على الشكل التالي: «عاد الشمال الإفريقي إلى حظيرة الإمبراطورية، فعادت إليه معضلاتها من انشقاقات داخل الكنيسة وثورات داخل الجيش، وحزازات بين أعضاء الإدارة المدنية. حكم الإمبراطور يوسطينيان (527–565)، وسن القوانين وكأن الامبراطورية لم تعرف أي تغيير خلال القرن الخامس. لكن ما أن توفي حتى بدا للجميع أن تحولات عميقة قد حصلت. حيث أصبح كبار الملاكين، بالتواطؤ مع كبار الموظفين وضباط الجيش، هم أصحاب الحل والعقد في

افريقيا. وليست التحصينات حول المدن، وما أكثر آثارها حتى اليوم، سوى علامة على أن السلطة المركزية قد تفتتت، وأن الاستغلال قد انتشر، وأن الهوة بين الحاكمين والمحكومين وبين الملاكين والمعوزين قد اتسعت.

كانت كل مناطق الإمبراطورية، الأسيوية والإفريقية، تعرف نفس المعضلات. لذا عندما استجاب جيران الروم الجنوبيون، أي العرب، إلى دعوة الإسلام، وتوحدوا في نطاق دولة فتية وخرجوا من الجزيرة، فإنهم انتظموا بدورهم في سلك الورثة، دخلوا المغرب بصفتهم فاتحين، منتصرين على الروم، وخلائفهم على ما بيدهم. تحكّم من جديد منطق الوراثة في مجرى الأحداث، فاضطر العرب بعد الممارسة إلى تقليد سياسة الروم، وواجهوا نفس الصعوبات» (160).

المراجع

97) أنظر - François Decret/Mhamed Fantar.
L'Afrique du nord dans l'Antiquité, des orgines au Veme siécle, Paris 1981, pp 53 sqq.

98) المرجع نفسه، ص 56؛ أنظر كذلك گابريال كامپس، المرجع السابق، ص 163 وما بعدها.

99) المرجع نفسه، ص 56 وأماكن أخرى منه.

100) أنظر شارل أندري جوليان، المرجع السابق: ج I ص 95 وما بعدها؛ عبد الله العروي المرجع السابق، ص 45-65؛ گابريال كامپس المرجع السابق، ص 92- 106، 146 وما بعدها، 148 والتي بعدها، 158؛ فرانسوا دُكري ومحمد فانتار، المرجع السابق، ص 116 ما بعدها.

101) أنظر شارل أندري جوليان، المرجع السابق ج I ص 100 وما بعدها.

102) المرجع نفسه، ص 106.

103) المرجع نفسه، ص 194 وما بعدها؛ أنظر كذلك فرانسوا دكري ومحمد فانتار المرجع السابق، ص 319 وما بعدها.

104) أنظر شارل أندري جوليان، المرجع السابق ج I ص 185

105) أنظر: - J. Lortz, **Histoire de l'Eglise**, Payot, paris, 1962; p. 61

106) أنظر: **Atlas Historique**, stock 1968, p. 113

107) أنظر: - Fernand Braudel; **la Méditerranée, l'espace et l'histoire**, Flammarion 1985, pp. 157 sqq

108) أنظر شارل أندري جوليان، المرجع السابق، ج اص 236 وما بعدها؛ عبدالله العروي، المرجع السابق، ص 66 وما بعدها.

109) أنظر شارل أندري جوليان، المرجع السابق، ج I، ص 247.

110) المرجع نفسه، ج اص 240 وما بعدها، 249 وما بعدها.

111) أنظر جوزيف لورتز، المرجع السابق، ص 67.

112) أنظر شارل أندري جوليان، المرجع السابق، ج I، ص 239.

113) المرجع نفسه، ص 242.

114) المرجع نفسه، ص 242 والتي بعدها.

115) أنظر عبد الله العروي، المرجع السابق، ص 73.

116) أنظر ش.أ. جوليان، المرجع السابق ج اص 252 وما بعدها؛ فرانسوا دكري ومحمد فانتار، المرجع السابق، ص 344، عبد الله العروي، المرجع السابق، ص 71.

117) أنظر ش. أ. جوليان. المرجع السابق، ص 253.

118) المرجع نفسه؛ ص 255، عبد الله العروي، المرجع السابق، ص 72.
مملكة أنطالاس، حسب جوليان، توجد في منطقة الشط إلى نواحي قفصة Gafsa/ Capsa، وحسب عبد الله العروي، توجد في شمال غرب تونس.

119) أنظر ع. العروي، المرجع السابق، ص 72.

120) أنظر ش.أ. جوليان، المرجع السابق، ص 255.

121) المرجع نفسه، ص 253.

122) أنظر ع. العروي، المرجع السابق، ص 66، 67، 68، فرانسوا دكري ومحمد فانتار، المرجع السابق، ص 345-346.

123) أنظر ش.أ. جوليان، المرجع السابق، ص 256 وما بعدها.

124) المرجع نفسه، ص 256؛ ع العروي، المرجع السابق، ص 67.

125) أنظر ش.أ. جوليان، المرجع السابق، ص 258-259؛ ع. العروي، المرجع السابق، ص 67.

126) أنظر ش.أ. جوليان. المرجع السابق، ص 258
ذكر جوليان أن الجيش البيزانطي، بدأ في اليوم الثاني من نزوله إلى الأرض، نهب حقول الناس، فحذرهم من خطر ثورة السكان ضدهم. كما ذكر أن هؤلاء تآلفوا مع الجنود البيزانطيين وشرعوا في تموينهم.

127) انظرع. العروي، المرجع السابق، ص 67؛ ش.أ. جوليان، المرجع السابق، ص 256، 269.

128) أنظر ع. العروي، المرجع السابق، ص 74.

129) المرجع نفسه، ص 74؛ أنظر كذلك فرانسوا دكري ومحمد فانتار، المرجع السابق، ص 347.

130) أنظر ف. دكري و م. فانتار، المرجع السابق، ص 72؛ ش. أ جوليان، المرجع السابق، ص 263 وما بعدها.

131) أنظر ش.أ. جوليان، المرجع السابق، ص 260.

132) المرجع نفسه، ص 260؛ أنظر كذلك، ف. دكري و م. فانتار، المرجع السابق، ص 346- 347.

133) أنظر ش.أ. جوليان، المرجع السابق، ص 260-261.

134) هو كاتب بيليزير ومؤرخ جوستينيان، وإليه يرجع الفضل في وصف الأوضاع والأحداث في إفريقية في الفترة التي تعنينا هنا. انظر ش. أ. جوليان، المرجع السابق، ص 257.

135) المرجع نفسه، ص 261؛ أنظر كذلك: ف. دكري وم. فانتار، المرجع السابق، ص 347.

136) أنظر ش.أ. جوليان، المرجع السابق، ص 261؛ ف. دكري ومحمد فانتار، المرجع السابق، 345-346.

137) أنظر ش.أ. جوليان، المرجع السابق، ص 261.

138) المرجع نفسه، ص 262؛ أنظر كذلك: ف. دكري و م. فانتار، المرجع السابق، ص 346.

139) أنظر ش. أ. جوليان، المرجع السابق، ص 262؛ ف. دكري، و م. فانتار، المرجع السابق، ص 346.

140) أنظر : ش.أ. جوليان، المرجع السابق، ص 263 وما بعدها؛ ع. العروي، المرجع السابق، ص 72 وما بعدها؛ ف. دكري و م. فانتار، المرجع السابق، ص 345.

141) كان كل من گيليمير ملك الوندال وبيليزير قائد الجيش البيزانطي، يحاول اجتذاب الأمازيغ لمساعدته ضد الآخر. ولكن رؤساءهم كانوا يكتفون بإعطاء بيليزير وعوداً إيجابية في انتظار انتهاء الصراع. أنظر، ش.أ. جوليان، المرجع السابق، ص 263.

142) أنظر ع. العروي، المرجع السابق، ص 72.

143) أنظر ش.أ. جوليان، المرجع السابق، ص 263 وما بعدها؛ ع. العروي، المرجع السابق، ص 73.

144) أنظر ش.أ. جوليان، المرجع السابق، ص 264.

145) المرجع نفسه، ص 268؛ أنظر كذلك ع.العروي، المرجع السابق، ص 74.

146) انظر ع. العروي، المرجع السابق، ص 73؛ گابريال كامبس، المرجع السابق، ص 178.

147) المرجع السابق، ص 264، 268، 273.

148) المرجع السابق، ص 75.

149) أنظر ش.أ. جوليان، المرجع السابق، ص 256، 271.

150) المرجع نفسه، ص 271، أنظر كذلك: ف. دكري ومحمد فانتار، المرجع السابق، ص 346 والتي بعدها.

151) المرجع السابق، ص 271؛ أنظر كذلك، ع. العروي، المرجع السابق، ص74.

152) أنظر ش.أ. جوليان، المرجع السابق، ص 270-271؛ ف. دكري وم. فانتار، المرجع السابق، ص 346-347.

153) أنظر ش.أ. جوليان، المرجع السابق، ص 272.

154) المرجع نفسه، ص 273.

155) المرجع نفسه، ص 274 وما بعدها.

156) أنظر جوزيف لورتز، المرجع السابق، ص 72.

157) أنظر ش. أ. جوليان، المرجع السابق، ص 276.

158) أنظر ف. دكري و م. فانتار، المرجع السابق، ص 347.

159) أنظر ش. أ. جوليان، المرجع السابق، ص 261.

160) مجمل تاريخ المغرب، الرباط، 1984، ص 97.

البدايات الأولى لدخول بلاد الأمازيغ في المجال الإسلامي (1)

لقد أحدث دخول الإسلام إلى بلاد شمال إفريقية الأمازيغية تحولا كبيرا في حياة الأمازيغ، سواء على مستوى الأفراد أو على مستوى الجماعات، وهذا شيء طبيعي لأن الإسلام منهاج متكامل للحياة، ونظرة شاملة لما ينبغي أن يكون عليه سلوك الأفراد والجماعات، وعلاقاتهم فيما بينهم كمسلمين، وفيما بينهم وبين الآخرين من غير المسلمين، وفيما بينهم وبين الغيب بصفة عامة.

وبقطع النظر عن ملابسات العمليات الأولى للفتح التي سنعود إليها فيما بعد، سنحاول أن نلقي نظرة سريعة عن أهم نتائج دخول الإسلام إلى شمال إفريقية الأمازيغية.

أ) بداية الفتوحات الإسلامية

بعد أن استقر أمر الإسلام في شبه الجزيرة العربية، بدأ الخلفاء الراشدون يتوقون إلى نشر الدعوة في فلسطين والشام والعراق. ومعلوم أن هذه المناطق كانت خاضعة لنفوذ كل من الإمبراطورية البيزانطية من جهة والإمبراطورية الساسانية الفارسية من جهة أخرى، هاتان الإمبراطوريتان كونتا ممالك عربية تابعة لهما على الحدود تحول دون تسرب القبائل العربية

البدوية إلى الأراضي الخاضعة لهما. وأشهر هذه الممالك مملكة المناذرة اللخميين في الحيرة ومملكة الغسانيين في بادية الشام (2).

إن أهم مايميز الفتوحات الإسلامية في منطقة الشرق الأوسط هو، على مايبدو، السهولة المدهشة التي تمت بها والسرعة النسبية التي أنجزت بها. وبالفعل، ففي أقل من ربع قرن، خلال خلافة أبي بكر وعمر وعثمان (632-656 م)، تمكنت الجيوش الإسلامية من إخضاع كل بلاد الشام ومابين النهرين ومعظم بلاد فارس ومصر وبرقة، كما قامت بغزوات في طرابلس الغرب وافريقية انطلاقا من مصر على يد عبد الله بن سعد عام 27 هـ/ 647م.

وقد فسر المؤرخون هذه السرعة وتلك السهولة بملاءمة الظروف العامة، التي تتلخص على وجه الخصوص في ضعف الإمبراطوريتين الساسانية والبيزانطية لأسباب داخلية وخارجية، وفي تذمر سكان المناطق الخاضعة لهما من الظلم والتعسف والنهب الجبائي والقمع المذهبي... من قبل إدارتيهما (3).

إن أهمية ما لاحظناه بالنسبة إلى الفتوحات الإسلامية في الشرق الأوسط، تبرز أكثر إذا قورنت بالفتوحات الإسلامية في شمال إفريقيا، التي اتسمت بعنف المواجهة بين الأطراف المتصارعة، وطول المدة الزمنية التي استغرقتها (حوالي 68 سنة)، رغم أن أهم وقائعها تمت في عهد الدولة الأموية وهي في أعلى درجات قوتها. وسنعود فيما بعد إلى ذكر الأسباب الممكنة التي كانت وراء خلق هذه الوضعية.

أما مايهمنا الآن بخصوص فتح شمال إفريقيا الأمازيغية، فهو النتائج المختلفة التي تمخضت عن الفتوحات، وعن انتشار الديانة الإسلامية في البقاع الأمازيغية فيما بعد.

2) آثار حرب الفتوح

إن التدخل العسكري الإسلامي في شمال إفريقيا مر بمرحلتين أساسيتين هما:

أ- *مرحلة الغزوات المحدودة*، والتي بدأت مباشرة بعد فتح البلاد المصرية، ووصلت فيها الجيوش الإسلامية إلى منطقة طرابلس، وامتدت على فترة زمنية تناهز الثلاثين سنة (21-50هـ / 641 -670م).

وأهمية هذه المرحلة ترجع إلى كونها أعطت الفرصة الكافية للقيادة الإسلامية للتعرف على أحوال المنطقة السياسية والعسكرية، كما ترجع كذلك إلى كونها أعطت الوقت الكافي لسكان برقة وطرابلس للتعرف على الإسلام والانخراط فيه، الشيء الذي جعلهم يشاركون مشاركة فعالة في عمليات الفتح التي تمت فيما بعد (4).

ب- *مرحلة الفتوحات المنظمة*، وتبتديء بعد تولية عقبة بن نافع على إفريقية وبناء مدينة القيروان (50هـ / 670م) لتنتهي بعد فتح الأندلس وانتهاء ولاية موسى بن نصير عام 96 هـ / 715م. وهذه المرحلة تتميز أكثر من سابقتها بكونها شهدت معارك عنيفة بين الطرفين مما جعلها تؤثر تأثيرا كبيرا على الأوضاع العامة في المنطقة كلها.

وكيفما كان الأمر فان التدخل العسكري في المنطقة أحدث **اضطرابا في التوازن الجغرافي للسكان**، حيث أدى إلى وقوع انتقالات بشرية جماعية، سواء مع الجيش الإسلامي أوضده أوهروبا منه، فوقع تدافع السكان بعضهم لبعض في اتجاه الغرب أو نحو الجنوب (5).

كما أحدث **اضطرابا في التوازن السوسيولوجي أو الاجتماعي** حيث أدى إلى انهيار بعض التحالفات القديمة، وظهور تحالفات جديدة بين مختلف المجموعات السكانية، كما أدى إلى بروز العنصر الزناتي على مستوى الأحداث، سواء مع الفاتحين أوضدهم (6).

وقد أحدث كذلك **اضطرابات إقتصادية** ناتجة عن **حالة الحرب الطويلة**، حيث **انسدت الطرق التجارية** النشيطة قبل ذلك، نظرا لانعدام الأمن وقلة الاستقرار، كما **انهارت المزارع** الكبرى التي أنشئت في العهد الروماني أو بالأحرى انهار ماتبقى منها، بعد قرون من الاضطرابات المستمرة، خصوصا في العهد الوندالي والبيزانطي، ومعلوم أن العمل الزراعي لايمكنه أن يزدهر إلا في ظروف مثلى من الاستقرار والأمن (7)، ومن عوامل الاضطرابات الاقتصادية كذلك **مبالغة الولاة والعمال في جمع الغنائم والسبايا وإرسالها إلى الشرق** إرضاء **لولاة الأمر في العاصمة**. وقد أوردت جل المصادر المعروفة أرقاما خيالية تظهر إلى حد ما مدى مابلغه الاستنزاف المادي والبشري خلال الفترة التي نتحدث عنها (8).

ومن أهم نتائج التدخل العسكري كذلك **فتح الأندلس** ودخول الإسلام إليها، مما جعل شبه جزيرة ايبيريا ترتبط بالمغرب عدة قرون من الزمن. غير أن أهم نتيجة مباشرة لهذا الفتح هو خلق متنفس عسكري لأعداد كبيرة من الجنود الأمازيغ المسلمين خارج حدود بلادهم، وربما كان هذا من الأسباب التي جعلت المغرب يشهد فترة هدوء نسبي على المستوى الحربي، دامت إلى مابعد وفاة الخليفة عمر بن عبد العزيز (101هـ /720م).

وليس من المستبعد كذلك أن يكون فتح الأندلس على أيديهم بإشراف قيادة منهم (9)، قد جعلهم يشعرون بقوتهم وبقدرتهم على التحرك المستقل داخل الإطار الجديد الذي أدخلهم فيه الإسلام. وإذا كان فتح الأندلس أول عمل إيجابي قام به الأمازيغيون المسلمون خارج حدود بلادهم لصالح الإسلام والدولة الإسلامية، فقد تبين فيما بعد أنه كان كذلك حدا فاصلا بين فترتين متباينتين من تاريخ الإسلام في شمال إفريقيا الأمازيغية: الأولى منهما تتميز بتغلب الجانب العربي-الإسلامي رغم المقاومة المنظمة من قبل الأمازيغ، أما الثانية فقد عرفت انتفاضات كبيرة ضد ممثلي السلطة المركزية، وفي إطار الإسلام، وكان الخوارج هم أبطال الحركة السياسية - الدينية المشوبة بنوع من الشعور القومي لا يبرز إلا في أدب الخوارج المغاربة (10)

إن آثار وملابسات الفتوحات الإسلامية في شمال إفريقيا الأمازيغية، وكذا ماجرياتها، لايمكن تفهم حقيقتها إلا بربطها بالظروف العامة التي كانت سائدة إبان وقوعها، سواء على المستوى المحلي (إفريقيا الشمالية) أو على المستوى المركزي (المدينة أو دمشق).

أما على المستوى المحلي، فيظهر أنها جاءت في فترة تميزت بانهيار الوجود البيزانطي في إفريقية، فهي إذن فترة مناسبة من هذا الجانب، وكأن الإستعلامات العربية-الإسلامية لم تكن تهتم إلا بالتعرف على الأوضاع السياسية والعسكرية للمستعمرة البيزانطية، ولكنها غير مناسبة من جانب آخر، لأنها جاءت في وقت تكونت فيه تجمعات أمازيغية قوية كالتي تكونت في أواخر القرن السادس الميلادي وحاصرت المستعمرة البيزانطية من الجنوب والجنوب الشرقي بصفة خاصة (11)، وكان من أهم هذه التجمعات تلك التي تزعمها

گوسيلا أمير أوربة البرانس، والتي قادتها أميرة الأوراس داهيا (داميا أودهيا؟). من جراوة الزناتيين (12).

غير أنه يبدو أن ماجعل اللقاء بين المسلمين والأمازيغ لقاء متأزما وعنيفا، هو سلوك أمراء الجيش وعمال بني أمية في شمال إفريقيا، وبالفعل فإن أهم ماتم من فتوحات في شمال إفريقيا كان في عهد الدولة الأموية المعروفة بتعصبها العرقي وقلة اهتمامها بتطبيق المبادئ الاسلامية سواء في الحرب أو في السلم (13).

فإذا كان بعض الأخباريين يرددون الكلام عن ارتداد الأمازيغ (14)، فإن هذا الارتداد لم يثبت أنه كان ارتدادا دينيا بالمعنى الصحيح، لأن الظروف التي أسلم فيها من أسلم منهم آنذاك لم تكن تسمح لهم باعتناق الإسلام عن طواعية واقتناع، إذ كان قبولهم للإسلام نتيجة لتحالف سياسي أو قبلي أكثر من أي شيء آخر (15). يمكن القول إذن بأن الردة المقصودة هي الردة السياسية، وهذه كانت واقعا ثابتا (16)، وكان المسؤول عنها في الدرجة الأولى هو تعسف ولاة بني أمية.

-3 آثار انتشار الإسلام في البلاد الأمازيغية

1-3 مسألة انتشار الإسلام

إن أهم نتيجة تمخضت عن حروب الفتوح، هي على الإطلاق، انتشار الإسلام في الربوع الأمازيغية بشمال إفريقيا، وإذا كانت المصادر المعروفة لاتعطي المعلومات الكافية عن مراحل انتشار الإسلام فيها، والكيفية التي تمكن بها من أن يصبح دين الأغلبية الساحقة من سكانها، فإن كل الدلائل تشير إلى أن حرب الفتوح وفترة ولاة بني أمية التي تلتها، يقتصر دورهما بالضرورة على إشعار السكان بوجود الدين الجديد، وإعلان جزء منهم الانتماء إليه بدافع أو بآخر (17)، وذلك لأن الفترة الزمنية قصيرة ومضطربة، ولأن الاتصال المباشر بين السكان والفاتحين لم يشمل إلا مناطق قليلة من البلاد وهي في الغالب الواقعة على الطرق الكبيرة ولأن جل الفاتحين لم يستقروا في البلاد المفتوحة بعد ذلك إذا استثنينا بعض المدن في إفريقية (تونس) كالقيروان مثلا.

أضف إلى ذلك كله صعوبة تغيير المعتقدات الدينية والعادات والتقاليد... لدى الشعوب، خصوصا إذا كان التغيير المطلوب تغييرا جذريا يمس كل مرافق حياة الناس.

فانتشار الإسلام وتمكنه في شمال إفريقيا الأمازيغية، لم يتم إذن بين عشية وضحاها، بل تم ببطء كبير عبر مراحل متعددة امتدت على عدة قرون (18)، وقد لعب الراسخون في الدين من الأمازيغيين الأوائل الدور الاساسي في ترسيخ الإسلام في المناطق التي عرفته منذ البداية كأئمة الخوارج الإباضية المعروفين ب «حملة العلم» (19) وفي جعله يتغلغل في مجموع الأصقاع الداخلية من سهول وجبال وصحاري.

2-3 دخول المذاهب الإسلامية

إنه من الطبيعي أن تتسرب المذاهب الإسلامية إلى بلاد الأمازيغ، ولكن الشيء الملفت للنظر هو هذا التبني السريع من قبل الأمازيغيين المسلمين للمذاهب الإسلامية المعارضة، ويعتبر شمال إفريقيا من المناطق الإسلامية النادرة التي تمكنت فيها هذه المذاهب من تكوين كيانات سياسية في وقت مبكر من تاريخ الإسلام، فإذا كان الإسلام السني هو السائد منذ البداية، فإن المذهب الخارجي تمكن منذ أوائل القرن الثاني من الهجرة من تكوين حركة سياسية قوية ساهمت بحظ وافر في القضاء - بقوة السلاح- على النفوذ الأموي في قسم كبير من المناطق التي كان يشملها، كما اضطرت العباسيين إلى الاكتفاء بإفريقية، التي أصبحت فيما بعد، في عهد بني الأغلب، إمارة شبه مستقلة لاتربطها بالدولة المركزية إلا التبعية الإسمية (184هـ/ 800م) (20).

وهكذا ظهرت الثورة الخارجية الأمازيغية بزعامة ميسرة المطغري (أو المدغري) الصفري ثم خالد بن حميد الزناتي (حوالي 122هـ/ 740م) وكأنها استمرار موضوعي للمقاومة التي واجهت جيوش الفاتحين الأوائل، ولكن هذه تعتمد مرجعا إيديولوجيا قويا هو المذهب الخارجي الصفري والإباضي (21)، الشئ الذي جعلها أول ثورة أمازيغية إسلامية تصطبغ بصبغة قومية ظاهرة، لان «ثوراتهم كانت ضد الحكم العربي» كما كتب محمود إسماعيل، الذي أضاف قائلا: «كانت ثورات الخوارج في المغرب تمثل في بعدها الاجتماعي صراعا بين

العرب والبربر بسبب سياسة بني أمية في التعصب للعنصر العربي، ولهذا حرص ثوار الخوارج على «الفتك بأمر العرب» عموما، والقرشيين منهم بوجه خاص» (22).

وبجانب الخوارج الإباضية والصفرية الذين ظهر نشاطهم السياسي في إفريقية والمغرب منذ أوائل القرن الثاني للهجرة (النصف الأول من القرن الثامن الميلادي)، هناك المذهب المالكي الذي تركز بصفة خاصة في القيروان منذ النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة. وقد دخل فقهاؤه في صراع طويل مع فقهاء المذهب الحنفي والخوارج، ثم هناك المذهب الشيعي الذي بلغ ذروته بقيام الدولة العبيدية أو الفاطمية عام 297هـ / 910م.

إذا كان انتشار أفكار الخوارج في شمال إفريقيا الأمازيغية قد تم في وقت مبكر (23)، وتمخضت عن ذلك نتائج سياسية ودينية واجتماعية ذات أهمية كبيرة بالنسبة إلى السكان، فإن الحركة الخارجية لم تتمكن من الصمود الطويل أمام المعارضة المستميتة لفقهاء السنة، وأمام الضغط العسكري لمختلف السلطات السياسية التي تعاضدهم (24)، وأمام هجوم الفاطميين الشرس عليهم (25).

وإذا كان المذهب الخارجي والمذهب الشيعي الفاطمي قد ساهما بحظ وافر في إثارة الأمازيغ ضد السلطة الأموية والعباسية في شمال إفريقيا الأمازيغية. فإن المذهب المالكي تمكن أخيرا من فرض سيادته على البلاد (26) خصوصا بعد انتقال مركز الخلافة الفاطمية إلى مصر (عام 973م) وإعلان قيام الدولة الزيرية بإفريقية في عهد المعز بن بادس عام (441 هـ/ 1049 م) (27).

3-3 ظهور ممالك وطنية إسلامية

لقد سبق أن أشرنا إلى أن الإسلام دين ودولة، أي أن النظام السياسي للجماعة الإسلامية يخضع لما تمليه القواعد الدينية في ميادين المعاملات والعلاقات العامة، وفي مجال تفويض السلطة وحدود التصرف فيها... حتى إن الجماعة الاسلامية لاتكاد تتصور نفسها بدون انتمائها إلى نظام قائم، وانعدامه يعتبر في نظرها فراغا مهولا وفتنة تجر المهالك (28).

ولهذا يلاحظ أنه بمجرد انتهاء فترة الفتوحات، وسقوط سلطة بني أمية في جزء كبير من

شمال إفريقيا الأمازيغية بسبب ثورات الخوارج، بدأ تأسيس ممالك مغربية إسلامية في كل من سجلماسة وتاهرت وفاس وتامسنا، وذلك خلال القرن الثاني للهجرة (الثامن الميلادي). وقد شهدت القرون الثلاثة الموالية نمو هذه الظاهرة بظهور الدولة الفاطمية ثم الزيرية بإفريقية، والمغراوية بفاس، والحمادية بالمغرب الأوسط (قلعة بني حماد) ثم المرابطية بمراكش.

وبذلك أصبح الدين الإسلامي هو الأساس الايديولوجي المعتمد في تكوين دول وإمارات وطنية، وغدا المنبه الرئيسي لوعي وطني سياسي مع شعور بالانتماء الروحي إلى الأمة الإسلامية بأكملها. وهكذا خرج الأمازيغ من أزمة الفراغ الايديولوجي الذي عانوا منه مدة طويلة، وحال بينهم وبين بناء كيانات سياسية تعتمد تركيز السلطة أساسا لقيامها وشرطا لبقائها (29).

هناك ظاهرة أخرى مرتبطة بالتي تحدثنا عنها، هي ازدياد ملحوظ في عدد المدن المؤسسة خلال الفترة الممتدة من تاريخ بناء القيروان إلى تاريخ بناء مدينة مراكش، أي من النصف الثاني من القرن السابع الميلادي إلى مطلع النصف الثاني من القرن الحادي عشر الميلادي. ازدياد في عدد المدن وازدياد كذلك في أهميتها كمراكز للسلطة الحاكمة، ومراكز لمختلف الأنشطة التجارية والصناعية، والأنشطة التعليمية والعلمية والثقافية بصفة عامة (30).

وبازدهار هذه المراكز بدأ استحواذ سكان الحواضر على التجارة والمال، وعلى القرار الديني والسياسي... وفي نفس الوقت، بدأ سكان البوادي يتراجعون شيئا فشيئا إلى مناطق الظلال، ولايظهرون بقوة إلا في حالة وجود ضعف في السلطة أو حدوث فراغ سياسي (31).

غير أن أهمية التجارة الصحراوية وازدهارها آنذاك، أي بعد نهاية حرب الفتوح، وانتشار الخوارج وممالكهم على جل مناطق الواحات شرق الأطلس وجنوبه من سجلماسة بتافيلالت إلى نفوسة بطرابلس، مرورا بتاهرت وبلاد المزاب ونفزاوة أو مايسمى بلاد الجريد التونسي، قد مكن (ازدهار هذه التجارة) «قبائل» المناطق ماقبل الصحراوية والصحراوية من زناتة وصنهاجة من يلعبوا دورا تاريخيا هاما على المستوى التجاري والديني والسياسي (32).

وبذلك اندمجت الصحراء بشكل فعال في الصيرورة التاريخية لمجموع المغرب الشمالي. وكان تأسيس الدولة المرابطية من أبرز مايدل على هذا الاندماج.

-4-3 اندماج سكان الصحراء الكبرى في حركة الشمال

إن المتتبع لتاريخ الغرب الإسلامي من بداية الفتوحات في العشرينات من القرن الأول للهجرة (أواخر النصف الأول من القرن السابع الميلادي) إلى منتصف القرن الخامس الهجري (منتصف القرن الحادي عشر الميلادي) يلاحظ أن المجال الجغرافي الذي دارت فيه الأحداث والوقائع، كان هو المحصور بين البحر الأبيض المتوسط شمالا والممر الممتد من شمال خليج قابس بتونس إلى تلمسان، ومن هذه إلى حوض سبو مرورا بمضيق تازا جنوبا (33). هذا الممر يقع الجزء الأول منه بصفة عامة بين الأطلس التلي والأطلس الصحراوي جنوبا، وينطبق تقريبا على منطقة توزيع المياه بين المجاري المائية المتجهة نحو الشمال والتي تنحو نحو الجنوب، ويضم جزءا لابأس به من منطقة السهوب ماقبل- مدارية، وأخيرا لابد من الإشارة إلى أنه يحتل في قسمه الشرقي الممتد غربا حتى منطقة الهدنة، المنطقة الواقعة بين الليمس الروماني جنوبا والليمس البيزانطي شمالا، أما في قسمه الغربي فيلاحظ أنه يحاذي الليمس الروماني إلى ماوراء تلمسان.

ومن الناحية البشرية، يلاحظ أن القبائل الأمازيغية الشرقية من لواتة وهوارة وزناتة وجراوة ومطماطة وبني يفرن ومطغرة... منتشرة في أكثر من مكان على طول الممر المذكور. ومعلوم أن هذه القبائل لعبت دورا كبيرا في حروب الفتوح بجانب الجيوش العربية - الإسلامية الآتية من الشرق. هذا الممر يعتبر، إذن، سواء من الناحية الطبيعية أو من الناحية البشرية أومن الناحية التاريخية (الحد الجنوبي لمنطقة النفوذ الروماني ثم البيزانطي في نوميديا بصفة خاصة)، الطريق الملائم لتغلغل جيوش المسلمين في اتجاه الغرب، ويبدو أن القبائل الأمازيغية الشرقية عبدته قبل مجئ الإسلام بكثير (34).

إن جل الأحداث التي واكبت عمليات الفتوح كان الممر المذكور هو الحد الجنوبي للمجال

الجغرافي الذي دارت فيه. ويمكن أن نستثني، مع ذلك، ماحدث من تغلغل عقبة بن نافع في بعض واحات برقة وطرابلس في أول أمره بليبيا عام 46هـ حسب ماورد عند ابن عبد الحكم (35). غير أن هذا الاتجاه لم يستمر، ولم يدم مدة طويلة، إذ سرعان ما اتخذ وجهة الشمال الشرقي، أي نحو مدن إفريقية البيزانطية.

أما ماقيل من أن عقبة بن نافع وصل بجيوشه إلى مناطق سوس الأقصى، فيبدو أنه غير صحيح، نظرا لما يعتري ماقيل في الموضوع من اضطراب وتناقض، جعلا المؤرخين المعاصرين يشكون في مايتعلق بذلك من أخبار (36).

يستنتج مما سبق أن مناطق الواحات الممتدة من طرابلس إلى سجلماسة. كانت بالنسبة إلى أحداث الفتوحات مناطق هامشية، ولذلك كانت ملجأ لكثير من المجموعات البشرية الهاربة من مسالك الجيوش، كما كانت موطنا للمعارضة السياسية والمذهبية فيما بعد (37). وقد أشرنا سابقا إلى أن هذه المناطق هي التي كانت موطن الخوارج، وهؤلاء هم الذين عملوا على ربط سكان الصحراء بالشمال أول الأمر، عن طريق التجارة ونشر الدعوة، بل ساهموا - حسب بعض المصادر- وخاصة منها المصادر الخارجية - في إيصال الإسلام إلى منطقة الساحل جنوب الصحراء الكبرى (38).

وقد ساعد ازدهار مناطق الواحات المذكورة من الناحية الفلاحية والصناعية والتعدين، على ازدهار التجارة وتنشيط المبادلات بين الشمال والجنوب. وفي هذا الموضوع كتب محمود إسماعيل مايلي: «أما الدور البارز الذي لعبه الخوارج في حياة المغرب الاقتصادية، فكان في مجال التجارة، إذ قامت الدولتان المدرارية والرستمية بدور الوسيط في التجارة عبر الصحراء شرقا وغربا وشمالا وجنوبا، فلم تحل العلاقات السياسية غير الودية، بين دولتي الخوارج وبين أعدائهم السياسيين والمذهبيين، دون استمرار الصلات التجارية مع سائر دول المغرب والأندلس، فضلا عن المشرق الإسلامي وبلاد السودان (39).

وقال كذلك: «أما عن تجارة الخوارج مع بلاد السودان، فقد شكلت حجر الزاوية في

نشاطهم الاقتصادي» (40).

غير أن قيام الدولة الفاطمية وتسلطها على الدول الخارجية الرستمية والمدرارية أدى -ولاشك - إلى انهيار هذا البناء الاقتصادي المزدهر، أو إلى تقهقره على أقل تقدير. وبذلك تقلص نفوذ الخوارج في المناطق الصحراوية. وربما كان هذا هو العامل المشجع لفقهاء المالكية على نشر مذهبهم في الصحراء الغربية، مما أدى إلى قيام دولة المرابطين بزعامة عبد الله بن ياسين الجزولي في ربوع الصحراء، والتي تمكنت فيما بعد من الإستيلاء على المغرب كله، وقضت نهائيا على آثار المذاهب الأخرى، وفرضت المذهب المالكي في مجموع المناطق التي كانت خاضعة لها (41).

5-3 -بداية انتشار لغة جديدة هي العربية

من النتائج البارزة لانتشار الإسلام في شمال إفريقيا، تبني جزء كبير من الأمازيغيين للغة القرآن، وتخليهم جزئيا، مع مرور الحقب، عن لغتهم الأمازيغية، وهذا دليل قاطع على حسن إسلامهم وعمق إيمانهم بمبادئ الإسلام.

ويلاحظ أن ذلك كله تم في فترات لم تكن فيها للعرب أية سلطة سياسية فعلية، ولم يكن لهم في شمال إفريقيا إلا وجود عددي ضئيل بالنسبة إلى السكان الأصليين الذين ينتشرون على رقعة جغرافية واسعة جدا.

ولكن عملية تعريب قسم من الأمازيغيين، لم تكن نتيجة لعمليات الفتح، بقدر ماكانت ثمرة مجهودات الأمازيغيين أنفسهم، والتي امتدت على مدى قرون طويلة، وذلك عن طريق التعليم المزدوج اللغة بصفة خاصة (42).

ولكي نكون نظرة عامة عن هذه النقطة الهامة والمعقدة، نجمل الكلام عنها في النقط الآتية:



- ينبغي أن نشير أولا إلى أن اللغة الأمازيغية بمختلف لهجاتها كانت في الفترة التي تعنينا هنا هي لغة الأغلبية الساحقة من سكان شمال إفريقيا، وبالتالي فهي الأولى من حيث عدد متكلميها، ومن حيث الأصالة التاريخية. وإذا كانت القرطاجية قد اندثرت قبل الفتح

الإسلامي، فإن اللاتينية بقيت، على مايبدو، لغة أقلية من السكان في بعض الأماكن مدة غير محددة بعد دخول الإسلام إلى الشمال الإفريقي (43).

– توجد قرائن كثيرة تدل على أن نسبة المتكلمين بالعربية في القرون الخمسة الأولى منذ عهد الإسلام بالمغرب كانت قليلة (44). ومن بين أسباب ذلك ارتباط تعلمها بوجود مؤسسات مختصة، كالمدارس وحلقات التدريس في المساجد، وبوجود معلمين وأساتذة وموارد مادية... ومعلوم أن مثل هذه المؤسسات كانت آنذاك قليلة، ويتركز الكثير منها في المدن الكبيرة، وبالتالي فإن عملية التعريب بدأت في المدن أولا، ثم بدأت تعم شيئا فشيئا ضواحيها القريبة، ثم المناطق المجاورة، وهكذا.. ويرتبط اتساع مجال تأثيرها على هذا المستوى، بمدى أهميتها كمركز لمختلف الأنشطة الاقتصادية منها والدينية والثقافية والسياسية، وهذه الأهمية لاتتحقق عادة إلا في العواصم وفي عهد ازدهار الدولة فقط.

– إن الدوافع التي كانت وراء تعلم العربية وتعليمها، كانت ولاشك متنوعة، ولكن يبدو أن أهمها تكمن في كون العربية لغة دين ودولة، وهذا شيء طبيعي لأن الإسلام، كما هو معلوم، دين ودولة.

فإذا كان تعلمها يمكن من معرفة النصوص الدينية من قرآن وحديث ... مما يساعد على تصحيح الممارسات الدينية، وعلى خلق نوع من الشعور بالارتياح النفسي، فإنه يؤدي كذلك إلى رفع المرتبة المجتمعية للأفراد، إذ يمكنهم ذلك من أن يحتلوا مناصب هامة في الدولة كالوزارة والقضاء والإفتاء والتدريس ووظائف أخرى، بالإضافة إلى مايتمتعون به داخل المجتمع من امتيازات أكسبتهم إياها مكانتهم الدينية والوظيفية (45).

فالاستفادة المعنوية والمادية كانت أهم حافز وراء خلق نخبة متعلمة تمكنت، بفضل مكانتها في أجهزة الدولة والمجتمع، من أن تحتل مراكز القرار السياسي والديني، وساهمت بحظ وافر في تعريب مؤسسات الدين والدولة، مما ساعد على تعدد مؤسسات التعليم وتوسيع نطاق المستفيدين منها (46).

–هناك عامل آخر ساعد على انتشار اللغة العربية وتقلص مجال اللغة الأمازيغية في

مجموع بلاد شمال إفريقيا الأمازيغية هو عامل الكتابة. لقد أشرنا سابقا إلى أن اللغة العربية استفادت في انتشارها من دعم الدين والدولة، ونضيف الآن فنقول، بأن هذا الدعم بالذات هو الذي ساعدها على أن تكون منذ البداية لغة مكتوبة. وكونها لغة مكتوبة مكنها من تكوين رصيد ثقافي مكتوب، يتراكم مع مرور الزمن ليصبح فيما بعد المرجع الوحيد لكل مايتعلق بشؤون الغرب الإسلامي (47). فالكتابة، إذن، أعطت اللغة العربية سلطة أخرى كبيرة، وساعدتها على الانتقال إلى مراكز التعليم في البوادي والجبال والصحاري.

أمام هذه الظروف المساعدة بالنسبة إلى العربية، لم تستفد الأمازيغية إلا من كونها لغة جماهير الفلاحين، أي لغة الأغلبية الساحقة من السكان، وهو ما ساعدها على البقاء حية قرونا طويلة (48).

–هناك عامل آخر ساعد على انتشار العربية البدوية أو مايسمى اليوم العامية أو الدارجة، في المناطق القروية البعيدة عن المراكز الحضرية الكبيرة، هو انتشار القبائل الأمازيغية البترية أو الزناتية التي كانت منتشرة في نواحي برقة وطرابلس، في اتجاه الغرب، واستقرت بالسهول الأطلسية بالمغرب (زناتة، مديونة، بنويفرن، مكناسة...). وبالفعل فإن القبائل المذكورة كانت أول من اتصل بالعرب الواردين من مصر، وشاركت منهم أعداد كثيرة في عمليات الفتوحات سواء في المغرب أو في الأندلس، بل منهم من زعم الانتماء إلى الأصل العربي منذ عهد حسان بن النعمان، الذي اعترف لهم بذلك، وكتبوا عقد الأخوة بينهم، «فلما وقع هذا الإشهاد أسلمت قبائل زناتة كلها في ذلك اليوم، وذلك سنة ثمانين من الهجرة...» (49).

وكيفما كان الأمر، فإننا نلاحظ أن القبائل الأمازيغية الشرقية هي التي تعربت أكثر، وقبل غيرها، ويبدو مع ذلك أن تعربها الحقيقي لم يبدأ إلا بعد اختلاطها بقبائل بني هلال وسليم ثم قبائل معقل، وهي كلها قبائل عربية بدوية، وذلك ابتداء من منتصف القرن الحادي عشر الميلادي.

فالبدو الرحل من الأمازيغيين والعرب هم الذين ساهموا بحظ وافر في تعريب قسم كبير

من سكان السهول والمناطق الصحراوية التي تغلبوا عليها في فترة من الفترات التاريخية، وقد أدى هذا التغلب إلى اندراج المجموعات الأمازيغية المغلوبة، تحت أسماء المجموعات العربية الغالبة، وفقدت أسماءها الأصلية (50).

وبالاضافة إلى ماذكر، تجدر الإشارة إلى أن المخزن المغربي ساعد كذلك، في مختلف العصور، وبطريقة غير مباشرة، على تعريب المناطق السهلية التي كانت خاضعة لسلطته الفعلية، بينما بقيت الجبال وسفوحها القريبة والبعيدة -أحيانا- معقلا للغة الأمازيغية إلى اليوم (51).

-4 العلاقة بين المغرب الإسلامي والمشرق (52)

إن تحديد طبيعة العلاقة التاريخية بين المغرب الإسلامي والمشرق، يطرح أمام الباحث مشاكل ليس من السهل التطرق إليها وتوضيحها بالموضوعية العلمية المطلوبة. وذلك لأسباب نذكر منها مايلي:

أ- لأن أساس هذه العلاقة وسببها المبدئي هو الإسلام، وهذا المعطى يجعل كل حديث موضوعي عنها صعبا ومثيرا في آن واحد. فالمسألة إذن دقيقة ومتعددة الأبعاد، ومحفوفة بالحساسيات الدينية والسياسية سواء في الماضي أو في الحاضر. ولهذا نجد أن تعامل الاخباريين والمؤرخين مع هذا الموضوع تأثر كثيرا بما يمكن أن نسميه بالرقابة الايديولوجية الذاتية أوالمجتمعية (53).

ب- لأن المصادر الاساسية، إن لم نقل الوحيدة، التي تتضمن أخبارا عن تاريخ هذه العلاقة وكل الاحداث التي واكبتها، هي مصادر عربية - إسلامية، كتبها المشارقة أوالمغاربة أو الأندلسيون ومن مميزاتها:

- كونها تنظر إلى الأحداث من منظور إسلامي محض، الشيء الذي جعلها تهتم بجوانب دون أخرى.

- كون جل ماوصلنا منها من وضع أشخاص ينتمون إلى التيار السني. وهذا الانتماء لابد أن يكون له أثر ما على ماتتضمنه كتبهم من أخبار، سواء من حيث الاختيار: (الخبر الذي

يستحق التدوين والهدف من تدوينه: ديني أوسياسي....)، أومن حيث التأويل.. وقد يكون التأثير بأي نوع آخر من التدخل في الخبر كتضخيمه أو اختزاله...

- كونها متأخرة زمنيا عن الأحداث التي تحكيها، بالإضافة إلى أن جلّها كتب بعيدا عن أماكن الأحداث والوقائع. كما أن مادتها الأولى كانت هي الرواية الشفوية المتداولة عبر عدة أجيال. وهذا النوع من المصادر يتعرض أكثر من غيره، كما هو معلوم، لتغييرات كثيرة سواء من قبل الرواة أو من المسجلين لها كتابة (54).

ج- لأن تراكم العوامل التاريخية في شمال إفريقيا، والتي أشرنا إلى أهمها فيما سبق، وضغط تطورات الظرفية التاريخية المعاصرة بصفة خاصة، أديا إلى ظهور إرادة سياسية ترمي إلى إعطاء العلاقة بين المغرب والمشرق بعدا آخر جديدا يعتمد أساسا على الإيديولوجية القومية (العربية). وهذا أضاف عقبة جديدة، تحول دون التطرق الموضوعي لقضية العلاقة التاريخية بين المغرب والمشرق (55).

إن وجود العقبات المذكورة سيجعلنا مضطرين إلى الاكتفاء هنا بإبداء بعض الملاحظات الممكنة حول هذا الموضوع الشائك، انطلاقا من وجهة نظر المشارقة، التي تسمح المصادر بالتعرف عليها ولو جزئيا، أما وجهة نظر المغاربة، فستبقى طي الكتمان لأن المصادر المعروفة لاتذكر عنها شيئا يمكن الاكتفاء به.

وقبل ذلك، ينبغي أن نشير إلى أن فتح شمال إفريقيا الأمازيغية، يدخل في إطار ماعرفه حوض البحر الأبيض المتوسط الشرقي من صراعات بين الدولة الإسلامية الناشئة والامبراطورية البيزانطية المتدهورة. فبعد أن تمكنت الجيوش الإسلامية من تحقيق الانتصار على البيزانطيين في مجموع المناطق الواقعة شمال شبه الجزيرة العربية ومصر، بدأ التفكير في مطاردتهم في المناطق الواقعة غرب مصر، وذلك بمجرد إخضاع بلاد النيل لنفوذهم سنة 18هـ / 640 م. وكانت برقة وطرابلس أول الأقاليم التي أخضعتها خيل عمرو بن العاص والي مصر، في ظروف لانعرف عنها إلا القليل النادر (56).

ملاحظات حول موقف المشارقة من المغاربة

أولا : في عهد الخلافة

يبدو أن فتح افريقية والمغرب وضمهما إلى الدولة الإسلامية، لم يكن يكون عند كل من الخليفة عمر بن الخطاب وخلفه عثمان بن عفان رغبة أكيدة أو فكرة قابلة للتنفيذ. ويبدو ذلك واضحا في موقف عمر الذي عارض بشدة فكرة غزو إفريقية حين اقترحها عليه عمرو بن العاص، والي مصر. وقد أورد ابن عبد الحكم هذا الحدث في العبارات التالية: «وأراد عمرو أن يوجه إلى المغرب، فكتب إلى عمر بن الخطاب (...) إن الله قد فتح علينا طرابلس، وليس بينها وبين إفريقية إلا تسعة أيام، فإن رأى أمير المؤمنين أن يغزوها ويفتحها الله على يديه: فعل».

« فكتب إليه عمر: لا، إنها ليست بإفريقية، ولكنها المُفْرقَة [أو المُفَرِّقَة = المفزعة والمخوّفة]، غادرة، مغدور بها، لايغزوها أحد مابقيت (...)» أو « لاأوجه إليها أحدا مامقلت عيني الماء» (57)، أو«ماحملت عيني الماء» (58).

وفي عهد الخليفة عثمان، طرحت مسألة غزو إفريقية بنفس الطريقة تقريبا. غير أن موقف الخليفة من ذلك تغير شيئا ما، وهذا خبر ذلك كما ورد عند ابن عبد الحكم: «.. فلما عزل عثمان عمرو بن العاص عن مصر، وأمر عبد الله بن سعد بن أبي سرح، كان يبعث المسلمين في جرائد الخيل، كما كانوا يفعلون في أيام عمرو، فيصيبون من أطراف افريقية ويغتنمون، فكتب في ذلك عبد الله بن سعد إلى عثمان، وأخبره بقربهم من حرز المسلمين، ويستأذنه في غزوها، فندب عثمان الناس لغزوها بعد المشورة منه فيّ ذلك...» (59)

وبالفعل، فقد خرج عبد الله بن سعد في اتجاه إفريقية، والتقت جيوشه مع جيوش الحاكم البيزانطي بها وهو البطريق گريگوار أوجرجير (Patrice Grégoire)، وتمكن عبد الله بن سعد من تحقيق انتصار سهل في معركة سبيطلة (sufetula) وذلك في سنة 27 هـ / 647م.

غير أنه اكتفى بأخذ الغنائم الكثيرة والأموال الطائلة من رؤساء إفريقية، ثم رجع إلى مصر، ولم تذكر المصادر أنه قام بشيء من شأنه أن يركز الوجود الاسلامي في إفريقية البيزانطية (60).

وبعد حملة عبد الله بن سعد هذه، نظمت حملة أخرى على إفريقية بقيادة معاوية بن حديج التُجيبي سنة أربع وثلاثين من الهجرة (654-655هـ)، أي سنة واحدة قبل مقتل عثمان. وعن هذه الحملة كتب ابن عبد الحكم يقول: فافتتح [معاوية بن حديج] قصورا وغَنم غنائم عظيمة...»، وفيها سقطت مدينة جلولاء بالصدفة، « فدخلها المسلمون وغنموا مافيها (...)» «وانصرف منها عائدا إلى مصر».

وأضاف ابن عبد الحكم مايلي: «غزا معاوية بن حديج إفريقية ثلاث غزوات، أما الأولى فسنة أربع وثلاثين، قبل قتل عثمان، (...) وهي غزوة لايعرفها كثير من الناس، والثانية سنة أربعين، والثالثة سنة خمسين» (61).

ويذكر ابن عذاري أن حملة أربع وثلاثين هي أولى غزوات ابن حديج إلى المغرب، واختلف مع ابن عبد الحكم في تاريخ حملته الثانية والثالثة، إذ ذكر أن الثانية وقعت سنة واحد وأربعين بدل سنة أربعين، والثالثة سنة خمس وأربعين بدل خمسين، وفي هذه الأخيرة - حسب ابن عذاري - سقطت مدينة جلولاء عنوة، خلاف ماذكره ابن عبد الحكم من كونها سقطت في حملة ابن حديج الأولى (عام 34هـ) وبمحض الصدفة (62).

غير أن المؤرخين المعاصرين يرجحون كون حملة ابن حديج الأخيرة، وقعت بالفعل سنة (45 هـ / 665 م) (63)، أي بعد استيلاء معاوية بن أبي سفيان على الحكم، فهي إذن تدخل في المرحلة الثانية من الفتوحات التي سيأتي الكلام عنها فيما بعد.

وقبل البحث عن أسباب مواقف الخليفتين عمر وعثمان تجاه مسألة فتح إفريقية والمغرب، نشير إلى أن الناصري مؤلف كتاب **الاستقصا** (ج1، ص75)، أتى برواية تختلف قليلا عما ذكره كل من ابن عبد الحكم وابن عذاري، حول أحداث غزو إفريقية في عهد الخليفة عثمان، وهذا كلامه: « لما كانت خلافة أمير المؤمنين عثمان بن عفان رضي الله عنه، عزل عمرو بن العاص عن مصر، وولى عليها عبد الله بن سعد بن أبي سرح العامري - أخاه من الرضاعة - وأمره بغزو افريقية سنة خمس وعشرين للهجرة (645م)، وقال له: إن فتح الله عليك فلك خمس الخمس من الغنائم، ثم عقد عثمان لعبد الله بن نافع بن عبد قيس على

جند وعبد الله بن نافع بن الحرث على آخر وسرحهما، فخرجوا إلى إفريقية في عشرة آلاف وصالحهم أهلها على مال يؤدونه، ولم يقدروا على التوغل فيها لكثرة أهلها. ثم إن عبد الله بن أبي سرح استأذن عثمان في ذلك واستمده، فاستشار عثمان الصحابة، فأشاروا به، فجهز العسكر من المدينة.. [ماورد في العبارة الأخيرة تتفق عليه جل المصادر] (...) وساروا مع عبد الله سنة ست وعشرين، ولقيهم عقبة بن نافع فيمن معه من المسلمين ببرقة، ثم ساروا إلى طرابلس فنهبوا الروم عندها ثم تجاوزوها إلى إفريقية...».

والجدير بالذكر أن ابن عذاري (**البيان**، ج 1، ص8)، تحدث عن هذا الحادث بنفس الصيغة، إذ كتب يقول :« وفي سنة سبع وعشرين من الهجرة أمر أمير المؤمنين عثمان عبد الله بن سعد بن أبي سرح العامري بغزو افريقية». ويبدو أن مصدر هذه الرواية هو البلاذري (64).

إننا لم نأت إلا ببعض الروايات التي لها علاقة بالمواقف العامة من قبل كبار المسؤولين، تجاه فتح إفريقية (تونس) التي كانت على مايبدو، في البداية على الأقل، هي الهدف الأقصى للفاتحين المسلمين، ومع ذلك فإن الملاحظات التي سنذكرها هنا تنطبق كذلك على جل ماكتب عن فترة الفتوحات بصفة عامة.

ماهي الملاحظات البارزة التي تمليها قراءة هذه النصوص؟

1- يلاحظ وجود اضطرابات في رواية الأحداث، وفي تحديد تاريخ وقوعها، وضبط الدوافع التي كانت وراءها.

2- يلاحظ عدم وضوح الأهداف المتوخاة من هذه الغزوات، نظرا لاهتمام الاخباريين والرواة بالجوانب البطولية والمستفادات الحربية من غنائم وسبايا... أكثر من غيرها.

3- يلاحظ غياب تام لأخبار الأطراف الأخرى التي كانت في المواجهة، مما جعل القراءة التاريخية لهذه الأحداث، بالضرورة، قراءة أحادية النظرة.

4- يلاحظ أن انتقاء الأخبار، واختيار ما يدون منها، حسب الأغراض والاهتمامات، شيء واضح في ماكتب عن الفترة المعنية. كل هذه المآخذ وغيرها أعطت ما روي عن الفتوحات

الأولى، بصفة خاصة، طابع التناقض وانعدام الدقة المطلوبة، مما جعل دور المؤرخين المحللين يقتصر على الافتراض والترجيح فقط (65).

بعد هذه النقول وما أبدي حولها من ملاحظات، نعود الآن إلى موضوع البحث عن أسباب موقفي الخليفتين عمر وعثمان تجاه مسألة فتح إفريقية.

ينبغي أن ننبه أولا إلى أن المصادر المعروفة لاتذكر شيئا يفهم منه أن عمرو بن العاص استأذن الخليفة عمربن الخطاب في ماقام به من غزوات في كل من برقة وطرابلس. فقد أورد ابن عبد الحكم خبر فتح برقة هكذا: فسار عمرو بن العاص في الخيل حتى قدم برقة، فصالح أهلها [وهم لواته] على ثلاثة عشر ألف دينار يؤدونها إليه جزية، على أن يبيعوا من أحبوا من أبنائهم في جزيتهم (**فتوح**، ص 229).

وحسب البلاذري (**فتوح البلدان**، ص 314)، كان سير عمرو وجنده إلى برقة قد تم بعد فتح الاسكندرية مباشرة. وبين الكاتبين اتفاق بخصوص فتح برقة.

فالظاهر إذن، هو أن عمرو قام بغزو برقة وطرابلس، بمبادرته الخاصة ولأسباب نجهلها، ولم يخبر الخليفة عمر إلا بعد أن نفذ عملياته، وهذا مايتضح من كلام البلاذري (نفسه، ص 318) حين قال: «كتب عمرو بن العاص إلى عمر بن الخطاب يخبره أنه قد ولى عقبة بن نافع (66) الفهري المغرب، فبلغ زويلة، وأن مَنْ بَيْنَ زويلة وبرقة سِلْمٌ كلُهم حسنةٌ طاعتهم، قد أدى مُسْلِمُهُم الصدقة وأقرَّ مُعَاهِدُهُمْ بالجزية، وأنه قد وضع أهل زويلة، ومن بينه وبينها مارأى أنهم يطيقونه..» (67).

أما فيما يتعلق بطرابلس، فيبدو أنها أخضعت بنفس الطريقة وفي نفس الظروف إذا اعتبرنا فقط ماورد في المصادر، وقد روى البلاذري خبر ذلك كما يلي: «.. سار عمرو بن العاص حتى نزل اطرابلس في سنة 22 هـ [642م]، فقوتل ثم افتتحها عنوة (...) وكتب إلى عمر بن الخطاب: إننا قد بلغنا اطرابلس، وبينها وبين إفريقية تسعة أيام، فإن رأى أمير المؤمنين أن يأذن لنا في غزوها فعل...» (68).

وحول هذه النقطة يلاحظ وجود تشابه بين روايتي ابن عبد الحكم والبلاذري رغم اختلاف

نص الرسالة في المصدرين.

وأضاف ابن عبد الحكم (ص231) : «فلما ظفر عمرو بن العاص بمدينة اطرابلس، جرد خيلا كثيفة من ليلته، وأمرهم بسرعة السير، فصبحت خيله مدينة سَبْرَتَ (69) وقد غفلوا، وقد فتحوا أبوابهم لتسرح ماشيتهم، فدخلوها، فلم ينج منهم أحد، واحتوى [جند] عمرو على مافيها ورجعوا إلى عمرو».

وللتذكير نشير إلى أن عمرو بن العاص، سلك نفس السلوك عندما أراد فتح مصر. وقد أورد البلاذري خبر ذلك على الشكل التالي: «وكان عمرو بن العاص حاصر قيسارية بعد انصراف الناس من حرب اليرموك، ثم استخلف عليها ابنه حين ولي يزيد بن أبي سفيان، ومضى إلى مصر من تلقاء نفسه في ثلاثة آلاف وخمسمائة، فغضب عمر لذلك، وكتب إليه يوبخه ويعنفه على افتتانه عليه برأيه، وأمره بالرجوع إلى موضعه إن وافاه كتابه دون مصر» (70).

وقد ذكر ابن عبد الحكم أن كتاب عمر وصل إلى عمرو بن العاص قبل دخوله أرض مصر، لكنه تحايل على الرسول، ولم يأخذه منه ويعلن خبره على المسلمين إلا بعد دخول حدود مصر (71).

كيف يمكن تفسير هذه الرغبة الملحة لدى عمرو بن العاص في فتح مصر والأراضي الواقعة غربها، رغم أنه يعرف أن الخليفة عمر لم يكن - في بداية الأمر على الأقل - متحمسا لمثل هذه العمليات؟

من الأشياء المعروفة في كتب التاريخ أن عمرو بن العاص «كان من فرسان قريش وأبطالهم في الجاهلية، وكان من الدهاة في أمور الدنيا المقدمين في الرأي..» (72)، كما كان يحب الرئاسة وجمع المال (73).

وربما كانت هذه الصفات هي العناصر الأساسية لتفسير رغبة عمرو بن العاص في فتح بلد يكون هو عامله - وهو ماوقع بالفعل - وتَفَهُّم خوف عمر بن الخطاب من طموح عمرو وجموحه الذي قد يجر فرقة من جند المسلمين إلى مغامرة خاسرة.

ومما يؤكد أن لما ذكر جانبا من الصحة، هو أن سير عمرو بن العاص إلى مصر تم بعد فتح بلاد الشام مباشرة، وتوزيع عمالاتها على القواد الذين شاركوا في العمليات الحربية، وكان عمرو من هؤلاء، ولكنه لم ينل شيئا، وإن تولى على إحدى ولايات الشام، فلمدة قصيرة جدا (74). وقد عرف فيما بعد أن عمرو بن العاص لم يساند معاوية في صراعه مع علي إلا بعد أن أخذ منه وعدا بتوليته على مصر حينما ينفرد بالحكم، وقد تم له ذلك بالفعل.

وهذا مايتضح من هذين البيتين اللذين ينسبان إلى عمرو بن العاص (75).

معاوي لاأعطيك ديني ولم أنل ... به منك دنيا فانظرن كيف تصنع

فإن تعطني مصرا فأرْبِحْ بصفقة ... آخذتَ بها شيخا يضر وينفع

ثم ولاه معاوية مصر، وبها توفي عام ثلاث وأربعين للهجرة. ويبدو أنه جمع أموالا كثيرة خلال مدة توليه أمر مصر وكان ذلك معروفا عنه، ومما يحكى في هذا المجال أن ولده عبد الله دخل عليه لما كان على فراش الموت «فقال له: ياولدي، خذ ذلك الصندوق، قال: لاحاجة لي به، فقال: إنه مملوء مالا، فقال: لاحاجة لي به، فقال: ليته مملوء بعرا... (76)».

يستنتج من كل ماسبق أن عمليات الفتوح التي وقعت في اتجاه شمال إفريقيا خلال الفترة التي حكم فيها الخليفتان عمر وعثمان، يكتنفها غموض لاسبيل لإنكاره، هذا الغموض يتجلى لاعلى مستوى مجرى الأحداث فحسب، بل على مستوى المواقف كذلك.

فهناك الرفض القاطع الذي عبر عنه عمر، والذي يرجع على مايبدو إلى الخوف مما قد يجره تعدد الجبهات العربية من تشتيت الجيش الإسلامي، خصوصا وأن الدولة الإسلامية لاتزال في بداية أمرها، وأن اتساعها تم بسرعة كبيرة، وأن تنظيمها إداريا وماليا، وحمايتها عسكريا يتطلب الوقت الكافي والتجربة الضرورية... أضف إلى ذلك كله البعد الجغرافي الذي يفصل إفريقية عن المدينة، مركز الخلافة الإسلامية (77).

ثم هناك موقف عمرو بن العاص والي مصر الذي يظهر أنه كان مخالفا لما يراه عمر بن الخطاب، لذلك نراه يتوغل بجنده في صحراء ليبيا، واستولى على برقة وطرابلس في مدة وجيزة تثير الاستغراب وتساؤلات كثيرة، وولى عليهما من قبله أحد أقربائه وهو عقبة بن



نافع. وربما كان هذا الواقع هو السبب في قلة مانجده في مصادر الأخبار المكتوبة من معلومات كافية عن وقائع هذه الفترة من تاريخ الفتوحات.

وكيفما كان الأمر فإن السهولة المفرطة التي اخترق بها جند عمرو المناطق الساحلية لكل من برقة وطرابلس لايمكن تصورها إلا بتحقق شرط أساسي هو انضواء شعب لواتة تحت لواء الإسلام عن رضى وطواعية، وذلك قبل أن تطأ أرجل عمرو وجنده رمال برقة (78).

وهناك موقف الخليفة عثمان بن عفان الذي يتسم، رغم حذره، بنوع من الإقدام، حين تجاوز موقف عمر وأمر بغزو إفريقية بعد استشارة كبار الصحابة في المدينة.

هذا الموقف يمكن تأويله بتحسن الظروف العامة للدولة الإسلامية، وبتوفر معلومات كافية عن الأحوال السياسية والعسكرية في إفريقية وداخل الامبراطورية البيزانطية بصفة عامة، والتي كانت بالفعل ظروفا مناسبة للقيام بحملة عسكرية خاطفة، كالتي قام بها عبد الله بن سعد سنة 27هـ/ 647م، ويبدو أن الظروف كانت مناسبة في برقة وطرابلس بتزايد عدد المنضوين تحت لواء الإسلام من الأمازيغيين، وهذا مايفسر تضخم الجيش الإسلامي بشكل كبير بالتحاق أفواج كثيرة من الأمازيغيين المسلمين والقبط المصريين به. فالخليفة عثمان لم يتمكن من إرسال أكثر من ثلاثة آلاف وسبعمائة رجل من المدينة (النويري، ص 177 -178) في حين يتحدث المؤرخون عن جيش ابن سعد في معركة سبيطلة ويذكرون أن تعداده بلغ عشرين ألف محارب، وربما كان العدد أكبر من ذلك (79).

كما أن طبيعة العلاقة بين كل من عمر بن الخطاب وعمرو بن العاص من جهة، وعثمان بن عفان وعبد الله بن سعد من جهة أخرى، يمكن أن تكون قد لعبت دورا ما في بلورة مواقف المسؤولين المذكورين، فتحفظ الخليفة عُمَر من عمرو بن العاص، تقابله ثقة عثمان في عبد الله بن سعد أخيه في الرضاعة (80).

وهكذا نرى أن العلاقة بين إفريقية والمشرق في عهد عمر وعثمان، تتميز من قبل المشارقة المسلمين تارة بالخوف والتردد، والإقدام والإحجام، وتارة أخرى بالتطلع المليئ بالآمال إلى انتزاعها من قبضة البيزانطيين وضمها إلى الدولة الإسلامية، خصوصًا وأنها كانت

مشتهرة بخصبها وغناها حتى عند نساء المدينة المنورة حسب ماذكره الواقدي في كتاب (فتوح إفريقية) (81).

وكيفما كان الأمر، فإن النشاط العسكري للدولة الإسلامية بشمال إفريقيا الأمازيغية في عهد الخلافة، لم يسفر في نهاية المطاف الا عن إخضاع المواقع الساحلية في منطقتي برقة وطرابس لنفوذ والي مصر. وقد بقيت الأوضاع كذلك إلى أن انتهت الأزمة التي انفجرت بمقتل عثمان، وتمكن معاوية بن أبي سفيان من أن يستبد بالحكم. إذ ذاك بدأت مرحلة جديدة من مراحل فتح شمال إفريقيا الأمازيغية، وبرزت من خلال أحداثها مواقف جديدة سنحاول تحديد بعضها هنا.

ثانيا: في عهد الأمويين

إن موقف الأمويين من المغاربة الأمازيغيين ومن مسألة فتح شمال إفريقيا، يختلف اختلافا كبيرا عن موقف الخليفتين عمر وعثمان تجاه نفس الموضوع، وسنعمل على توضيح ذلك اعتمادا على أهم الأحداث التي وقعت بين جيوشهم والأمازيغيين.

بدأ معاوية بن أبي سفيان عملياته العسكرية في المغرب بإرسال معاوية بن حديج (82) على رأس جيش يتكون من عشرة آلاف مقاتل، فسار حتى وصل إفريقية فاتجه نحو الشمال، فحاصر مدينة سوسة، حتى سقطت، ثم استولى على مدينة جلولاء، كما اندحر أمام جنوده بدون قتال - جيش بيزانطي أرسله الامبراطور كونستان الثاني (Constant II) عن طريق البحر ليسترد إفريقية، التي أصبحت بعد موت گريگوار مسرحا لصراعات دينية وسياسية أدت إلى انهيار الأوضاع فيها.

بعد هذه الغارة التي دامت، على مايبدو، مايناهز سنتين (45-47هـ) رجع معاوية إلى المشرق محملا بالغنائم دون أن يترك أثرا باقيا هناك (83)، ولكن حملته هذه أظهرت ضعف الوجود البيزنطي في افريقية، وعجز سكانها عن حماية مدنهم بأنفسهم، كما أظهرت كذلك ان المسلمين أصبحوا متمرسين أكثر بأرض إفريقية، ومطلعين على الأوضاع الداخلية فيها، وبذلك أصبح القيام بخطوة أخرى في طريق الفتح أمرا ممكنا (84).

والجدير بالذكر، أن معاوية بن أبي سفيان كافأ معاوية بن حديج - الذي كان عثمانيا متعصبا - عن أعماله المذكورة، فولاه على مصر وهو في طريق رجوعه من إفريقية عام 47 هـ ولم يعزله عن متابعة شؤون إفريقية والإشراف عليها إلا في عام خمسين من الهجرة (670م) حين وجه عقبة بن نافع إليها (85).

لقد سبق أن ذكرنا أن عقبة بن نافع كان مقيما ببرقة منذ عهد عمرو بن العاص، وشارك في حملة عبد الله بن سعد على إفريقية، غير أن أول عمل برز به عقبة بن نافع قبل أن يوليه معاوية على إفريقية هو توغله عام 46 هـ / 666م في واحات ودان (86) وفزان (87) وكاوار (88) التي تقع تبأعا جنوب خليج سيرتا.

لقد انفرد ابن عبد الحكم بذكر أخبار هذه الحملة التي دامت خمسة أشهر، وأظهر فيها عقبة بن نافع تجاه السكان المسالمين قساوة كبيرة مشوبة بنوع من التعصب للعنصر العربي لم يكن واضحا إبان حكم الخلافة. فقد قطع أذن ملك ودّان، وأمشى ملك فزان على رجليه حتى أتعبه، ثم بعث به إلى المشرق، مع أن سكان فزّان أجابوه إلى الإسلام، وقطع أصبع ملك كَاوَارْ... وكلما سألته ضحيته عن الدافع إلى ذلك كان يقول لها: «أدبا لك، إذا ذكرته لم تحارب العرب».

وكان يكتفي في نهاية المطاف بأن يفرض على سكان كل من ودّان وفزّان وكاوار ثلاثمائة وستين رأسا من العبيد بمن فيهم سكان فزّان الذين أسلموا بدون حرب (89).

والشيء الذي لاتشير إليه المصادر، هو أن الطريق الذي سلكه عقبة بن نافع خلال هذه الحملة هو واحد من أهم الطرق المؤدية إلى أسواق الذهب والرقيق في حوض نهر النيجر: گاوْ وكُوكيَا بالإضافة إلى كَانيمْ (90).

غير أننا لانعرف هل كان الهدف من هذه الحملة هو ضمان استمرار النشاط التجاري الذي كان هذا الطريق قناة له؟ أو إعادته إليه بعد توقفه أو تحويل اتجاهه؟ (91).

إذا كنا لانتوفر على عناصر الإجابة عن هذه التساؤلات، فإن الشيء الذي يمكن أن يكون محققا هو أن العناء الذي تكبده عقبة بن نافع ليقطع ذهابا وإيابا مسافة تقارب ثلاثة آلاف

كيلو متر عبر أراض صحراوية (92)، لايمكن أن يكون المقصود منها فقط هو الحصول على ألف وثمانين رأسا من العبيد (93) خصوصا إذا علمنا أن التجارة الصحراوية نشطت نشاطا كبيرا مباشرة بعد نهاية حرب الفتوح، وربما قبل ذلك، وإلا فكيف يفسر ازدهارها على يد الخوارج الأمازيغيين أولا منذ منتصف القرن الثامن الميلادي؟ حيث أصبحت فزّان وغدامس ووارگلا ومزابْ وسجلماسة ونُولْ لَمْطَة مراكز كبيرة للتجارة الصحراوية؟ (94). أضف إلى ذلك كله أنه لم يثبت - حسب مانعرف حتى الآن - أن سكان الواحات الليبية كونوا في وقت ما خطرا من الأخطار على الوجود العربي في شواطئ برقة وطرابلس، وهذا الموقف يعتبر بدوره لغزا من الألغاز التي تحيط بأحداث هذه الفترة من تاريخ المغرب الإسلامي (95).

بعد رجوع عقبة من هذه الحملة استقر ببرقة إلى أن عينه معاوية على إفريقية، «فسار متوجها إلى المغرب، وجانب الطريق الأعظم، وأخذ إلى أرض مزّاتة، فافتتح كل قصر بها، ثم مضى إلى صفر، فافتتح قلاعها وقصورها، ثم بعث خيلا إلى غدامس، فافتتحت غدامس. فلما انصرفت إليه خيله، سار إلى قفصة فافتتحها وافتتح قصطيلية، ثم انصرف إلى القيروان، فلم يعجب بالقيروان الذي كان معاوية بن حديج بناه قبله...» (96).

هكذا إذن روى ابن عبد الحكم خبر دخول عقبة بن نافع إلى افريقية، والشيء المهم في هذه الرواية التي أهملها كثير من المؤرخين مع أنها تعتبر بتفاصيلها أقرب إلى الحقيقة من غيرها، أقول، المهم فيها هو كون عقبة بن نافع فضل أن يسلك الطريق الصحراوية، بدل الطريق الساحلية. فقد انطلق من مكان إقامته ببرقة أومَغُمَدَاسْ (Macomadas syrtis قديما أي مرسى زعفران الحالية) في اتجاه ودّانْ ثم فزّانْ على مايبدو، ومنها إلى جبل نَفوسة، ومنهُ أرسل خيلا لفتح غَدَامسْ، ثم اتجه بعد ذلك نحو منطقة شط الجريد، حيث بلاد مزاتة ولفزاوة وبها توجد قسطيلية وقَفْصَة (97).

يبدو أن عقبة سلك الطريق المذكور لا ليتجنب الطريق الساحلي الذي كان لايزال غير مأمون (98) فقط، بل ربما كان المقصود من ذلك هو ضمان حياد القبائل الأمازيغية «البترية»

القاطنة على الطريق المذكور، أو إغراؤها بالمشاركة في حملته وذلك بمساعدة إخوانهم لواتة (99) الذين انضموا إلى الحركة الاسلامية منذ البداية كما سبق ذكر ذلك، ويبدو أن عقبة بن نافع نجح في ذلك، بدليل أنه لم يلق أي مقاومة من قبل القبائل الأمازيغية المذكورة (100).

لاشك أن المدة الطويلة التي قضاها عقبة بن نافع ببرقة، والتي تقارب ربع القرن، هي التي مكنته من الاطلاع على أحوال المنطقة وسكانها، وساعدته بالتالي على حبك تحالفات مصلحية مع فرق من القبائل الأمازيغية البترية المنتشرة في المنطقة، وربما كان هذا هو الأصل في كونه سلك منهجا حربيا يختلف فيه عمن سبقه من القواد المسلمين وطبقه في اطار استراتيجية جديدة ترمي إلى التمركز في البلاد، وهذا لايتأتى إلا بضمان موالاة قبائل الواحات الليبية والتونسية أو الإفريقية؛ أي بتأمين الخطوط الخلفية؛ وببناء معسكر مناسب للأحوال الظرفية. بعد أن تحقق الشرط الأول، أصبح من الضروري البحث عن إيجاد مكان ملائم ليكون مقرا للجيش، فتم اختطاط مدينة القيروان في بداية ولاية عقبة، واكتمل بناؤها حوالي عام55هـ / 675 / 676م، وهي السنة التي عزل فيها عن ولاية إفريقية (101).

وكان اختيار موقع مدينة القيروان خاضعا ولاشك لعوامل عدة منها:

1) البعد عن ساحل البحر حتى لاتباغتها الجيوش البيزانطية من جهة البحر؛

2) توفر المراعي الضرورية والقريبة للأعداد الكبيرة من الجمال التي ترافق الجيش؛

3) مراقبة الطريق الرئيسية المؤدية إلى مصر لتأمين الإمداد والتحكم في خط الرجعة عند الضرورة

4) مراقبة جبال الأوراس الواقعة في الجهة الغربية من السهل الذي بنيت فيه القيروان، هذه الجبال التي أصبح سكانها من أشد الأمازيغيين مقاومة للجيوش العربية، إذ بجنوبها الغربي قتل عقبة بن نافع فيما بعد، ومنها ستخرج داهيا (اوداميا أودهيا) زعيمة الاوراس أو «ملكة المغرب» كما يسميها عبيد الله بن عبد الحليم (102) التي هزمت جيوش حسّان

بن النعمان حوالي عام 77هـ / 696م في منطقة باغاي - تيبيسا شمال غرب الأوراس. وهكذا بنيت القيروان في سهل واسع شبه صحراوي لتكون أول معسكر إسلامي قار في افريقية (103).

أما الجديد في منهجه العسكري، فهو حرصه على توطيد الوجود العسكري الاسلامي في المناطق التي خضعت له، أي في النصف الجنوبي من إفريقية (Byzacéne)، وتوجيه كل مجهوده الحربي لإخضاع منطقة الهضاب الوسطى دون الاهتمام بالمدن الساحلية الشمالية التي كانت لاتزال محصنة ومحروسة (104). إن مصادرنا المعروفة لاتعطي تفاصيل كافية عن حروب عقبة أثناء،توليته الأولى على إفريقية، ولاتذكر شيئا عن مقاومة السكان له.

فابن عذاري مثلا، اكتفى بالإشارة إلى هذه الأحداث في العبارة التالية: «ووصل عقبة بن نافع الفهري إلى إفريقية، في عشرة آلاف من المسلمين (105) فافتتحها، ودخلها، ووضع السيف في أهلها، فأفنى من بها من النصارى...» (106).

ولايختلف النويري عن ابن عذاري، إلا في كونه ذكر أن عقبة بن نافع أضاف إلى الجيش الوارد عليه من المشرق أعدادا من المسلمين الأمازيغيين من سكان برقة (107).

ومع ذلك يمكن القول بأنه لم يصطدم بأي قوة بيزانطية ذات بال. ويبدو أن ذلك ناتج عن انشغالهم بالدفاع عن العاصمة القسطنطينية التي أصبحت مهددة من قبل الجيوش الأموية (108)، وبتهدئة الاضطرابات السياسية التي عرفتها صقلية آنذاك (109) أما عن السهولة التي استولى بها عقبة على جنوب ووسط إفريقية، فيمكن تفسيرها بعدة عوامل منها:

1. أن هذه المنطقة كانت تتعرض على الدوام لكل الحملات المتوالية السابقة منذ حملة عبد الله بن سعد بن أبي سرح (27 هـ 647م) مرورا بحملات معاوية بن حديج... وللتذكير نشير إلى أن سبيطلة- التي شهدت أول معركة بين الجيش الاسلامي والبيزانطي في افريقية تقع وسط هذه المنطقة (110).

2. أن جل سكان المنطقة من الفلاحين المستقرين الذين لاتجمعهم وحدة سياسية، بعد أن أضعفتهم الحروب المتتالية، وأفقرتهم الغرامات التي كانت تفرض عليهم كلما مرت بهم

حملة عسكرية. ولا شك أن هذه الوضعية جعلت نسبة من السكان مضطرين إلى مغادرة المنطقة والالتجاء إلى أماكن آمنة، وجعلت الباقين يميلون إلى الاستسلام والانقياد، حفاظا على أرضهم وممتلكاتهم (111).

3- أن وجود نسبة كبيرة من الأمازيغيين المسلمين في جيش عقبة (112) ربما كان له دور كبير في عدم وقوع مواجهات عنيفة بينه وبين السكان خلال فترة توليته الأولى. إذ كانوا هم وحدهم المؤهلين للقيام بدور الوسيط بين عقبة وجنوده من جهة، وإخوانهم الذين لم يسلموا بعد من جهة أخرى. لا لأنهم يتكلمون نفس اللغة فحسب، ولكن كذلك لأن سكان المنطقة الممتدة من برقة شرقا إلى الجنوب التونسي غربا ينتمون كلهم إلى أصول واحدة، وتربطهم فيما بينهم علاقات القرابة وروابط التحالفات القبلية... فسكان النصف الشرقي من ليبيا اللواتيون، وسكان النصف الغربي منها النفوسيون، وسكان بلاد الجريد بجنوب إفريقية النفزاويون، يعتبرون أنفسهم جميعا إخوة بالأصل المشترك، ويعتبرهم النسابون من أبناء مادغيس الأبتر (113). إن هذا العامل الذي لم تشر إليه بعض المصادر إلا إشارة عابرة لم يحظ بعد باهتمام المؤرخين المعاصرين، رغم أنه عامل أساسي ساعد منذ البداية، وبشكل فعال، على فتح المغرب والأندلس للديانة الاسلامية (114).

وكمثال على أهمية دور الأمازيغيين الليبيين في إنجاح عمْليات الفتوح، نوردْ ماكتبه عبد الوهاب بن منصور بخصوص قبيلة لواتة: «كانت قبيلة لواتة تقيم بمواطنها الأصلية بالأقاليم الشرقية، وخاصة ببرقة وعلى حدود مصر، وكانت لهم في الماضي مدن عريقة، مثل لبدة وزويلة وبرقة وقصر حسان، ولما بدأ المسلمون محاولاتهم الأولى لفتح الشمال الإفريقي، كانت لواتة أول قبيلة واجهوها، فأسلمت وأعانتهم على الفتح وانساحت معهم إلى جهات طرابلس وشط الجريد وجبل أوراس ومنطقة الزاب (115) وانتشرت بطونها وفروعها الكثيرة بعد ذلك في جميع بلاد المغرب من نهر النيل إلى المحيط الأطلسي...» (116).

وقد علل ابن منصور سهولة انضمام الأمازيغيين البتر إلى العرب الفاتحين الأوائل بما يلي: «.. وضع البتر أيديهم في أيدي العرب لتشابه الحياة عند الفريقين، واستهدافهما لكثير من

المقاصد المنبعثة عن غرائز طبعا عليها، أوعادات ألفاها..» (117).

ومما يؤكد هذا الرأي، ماذكره ابن عبد الحكم من أن أهل برقة لم يحاربوا عمرو بن العاص حين نزل عليهم بعسكره، بل عاهدهم على أن يؤدوا له الجزية، وهذا يعني أن برقة فتحت بعهد (118). وبالمناسبة، نشير إلى أن زناتة المغرب - وهم كذلك يعدون من الأمازيغيين البتر أي أنهم إخوة للواتة - (119)، هم الذين سارعوا إلى نجدة عقبة بن نافع وانقاذه من الهلاك، لما حاصره المصامدة بجبل درن، حين كان يقود حملاته هناك خلال الفترة الثانية من ولايته على افريقية (120).

وقد تبين فيما بعد أن الذين سارعوا إلى تنظيم المقاومة المسلحة ضد جيش أبي المهاجر، ثم ضد جند عقبة بن نافع، حين حاولوا التغلغل في اتجاه الغرب، خارج حدود افريقية البيزنطية، ليسوا من الأمازيغيين البتر، بل ينتمون إلى القسم الثاني من الأمازيغيين، أي إلى الذين يطلق عليهم النسابون لقب البرانس، فالشخص الذي تزعم حركة المقاومة هذه هو "كوسيلا" بن لمْزْمْ البرنسي (121).

حينما بادر عقبة بن نافع إلى اختطاط وبناء معسكر يصلح للإقامة الدائمة لجيوشه (122)، وعمل على التحكم في المناطق المجاورة للقيروان وضبط الخطوط الخلفية المؤدية إلى طرابلس وبرقة.. ربما كان بعمله يأمل في أن يبقيه معاوية واليا على افريقية مدة طويلة (123).

ويظهر ذلك جليا في قوله لمعاوية لما التقى به في دمشق: «فتحت البلاد وبنيت المنازل ومسجد الجماعة، ودانت لي، ثم أرسلت عبد الأنصار فأساء عزلي» (124).

وإذا كنا لانعرف شيئا عن أسباب عزل عقبة عن افريقية، فإن هناك قرائن تدل على أنه فوجئ بقرار عزله الذي جاءه عام 55هـ / 644-645م، وأخرى تدل على أن معاوية لم يكن راضيا عن عقبة، وإلا ماكان العامل الجديد على إفريقية، أبو المهاجر دينار، مولى مسلمة بن مخلد الأنصاري والي مصر الجديد، ليتجرأ على عقبة: «فأساء عزله وسجنه وأوقره حديدا حتى أتاه الكتاب من الخليفة بتخلية سبيله وإشخاصه إليه». (125).

لم يكتف معاوية بتعيين وال جديد على مصر، وبعزل عقبة عن إفريقية، بل قرر كذلك جعل إفريقية إقليما تابعا للولاية المصرية؛ وفي هذا تراجع عن قراره السابق الذي أراد لها أن تكون ولاية تابعة للعاصمة برئاسة عقبة بن نافع (126).

ويبدو أن هذا القرار اتخذ بسبب المخاوف التي كانت تساور معاوية من مغبة نمو قوة عقبة ونفوذه في إفريقية، ففضل إلحاقها بمصر، التي عين عليها واليا يثق به لأنه كان منذ البداية من المناصرين لحزب الأمويين (127).

وكيفما كان الأمر، فقد عين معاوية على مصر وافريقية، مسلمة بن مخلد الأنصاري، واستعمل هذا الأخير على إفريقية والمغرب مولاه دينارا المكنى بأبي المهاجر، وذلك في سنة 55 هـ 675 .674 م (128). «فقدم أبو المهاجر افريقية، فأساء عزل عقبة، ونزل خارجا عن المدينة، وكره أن ينزل الموقع الذي اختطه عقبة، ومضى حتى خلفه بميلين، مما يلي طريق تونس، فاختط بها مدينة، وأراد أن يكون له ذكرها، ويفسد عمل عقبة، فبنى مدينة وأخذ في عمرانها، وأمر الناس أن تحرق القيروان ويعمروا مدينته» (129).

وقد ذكر النويري أن مدينة أبي المهاجر، كانت تسمى لدى الأمازيغين تيكيرْوَان، وقيل بل نزل في مكان كان يسكنه أهل البلاد، ويسمى تَكرُورْ (130). وقد يكون هذا الاسم الأخير تحريفا لكلمة «تَاكْرُورْتْ أو تَاكْرَارْتْ»، التي تعني في الأمازيغية المكان المسيج أو المعسكر المحصن. مثل مدينة تاكْرَارْتْ المرابطية بتلمسان، وتَاكْرَارْتْ مكناس (131).

إن هذا الحقد المتبادل بين أبي المهاجر وعقبة بن نافع الذي أشارت إليه المصادر دون ذكر أسبابه، يرجع على مايبدو إلى دوافع ذات طبيعة شعوبية، حسب ماافترضه محمود اسماعيل الذي قال: «وربما انطوى الصراع بين القائدين الفارسي والعربي على مظهر شعوبي. فقد نعت عقبة أبا المهاجر بعبد الأنصار (132)، وهذا النعت تجاه شخص كأبي المهاجر، لايمكن أن يصدر إلا من شخص تملأ الغطرسة قلبه. وبالفعل فبقدر ماتظهر المصادر ماكان ينطوي عليه سلوك عقبة بن نافع من احتقار للأمازيغيين وتعصب للعرب بصفة عامة (133)، يتراءى سلوك أبي المهاجر من خلالها مخالفا تماما، إذ يتسم بكثير من الليونة في

معاملة الأمازيغيين، ويتضح ذلك بصفة خاصة في موقفه من «كوسيلا» الذي استماله وأقنعه باعتناق الإسلام رغم أنه انتصر عليه عسكريا بنواحي تلمسان (134).

بقي أبو المهاجر عاملا على إفريقية مايقرب من ثماني سنوات (55-62 هـ / 674-681م) ومع ذلك فأخبار أعماله تكاد تكون منعدمة في المصادر المعروفة، وحتى التي أوردتها عنه المصادر، فإنها وردت من خلال أخبار عقبة (135).

هل يفهم من ذلك أن المؤرخين الأوائل أهملوا عن قصد أخبار أبي المهاجر في إفريقية تحيزا لجانب عقبة؟ أم لأنهم كانوا يقفون منه موقفا مضادا؟

لتوضيح هذه المسألة، لايسعنا مرة أخرى إلا أن نضعها في إطار الصراعات المذهبية والسياسية والعرقية التي عرفتها الدولة الإسلامية في النصف الثاني من القرن الأول للهجرة والقرن الثاني منها بصفة خاصة. هذه الصراعات انعكست بشكل واضح على الكتابات التاريخية وأثرت في توجيهها توجيها معينا (136).

إن الإطار الذي نعنيه هنا هو ماكان بين العرب والفرس من تنافس وصراع، خصوصا بعد أن اعتنقت نسبة كبيرة من الإيرانيين الديانة الإسلامية، وأصبحوا يدركون مدى أهميتهم كإطار لها تجربة عريقة في الميادين الادارية والعسكرية والعمرانية... وأن الدولة الإسلامية الناشئة كانت في حاجة ماسة إليهم.

ولقد لخص محمود إسماعيل هذه المسألة في العبارات الآتية: «بعد إتمام فتح العراق وإيران أسهم الفرس في الحياة الإسلامية، فقد أصبحوا رعايا على قدم المساواة مع العرب في العصر الراشدي، كما استمر نشاطهم في العصر الأموي بالرغم مما شابه من مظاهر التعصب للعرب، إلا أن بني أمية لم يتجاهلوا إمكانية الاستعانة «بالموالي» لرصيدهم الحضاري، وبالذات في النواحي العسكرية والإدارية والمالية. وحسبنا دور الفرس في الفتوح الأموية شرقا في بلاد الهند والتركستان، ولذات الأسباب استعان الامويون بالموالي في حركة الفتوح غربا، خاصة وللفرس تجارب عريقة في الصراع مع البزانطيين الذين كانوا يسيطرون على بلاد المغرب (...)

لذلك لم يكن غريبا أن يسهم الفرس في الفتوحات الإسلامية غربا، حيث اشتركت أعداد غفيرة منهم في الحملات الاستكشافية التي نفذت في خلافتي عمر وعثمان، وكانوا إما من العناصر الايرانية الخالصة في إيران والعراق أو من موالي العرب في شبه الجزيرة الذين قدموا مع سادتهم.

بل من الفرس من نيط بقيادة بعض الحملات التي أنفذت إلى بلاد المغرب في العصر الأموي، والمراجع لاتوضح ذلك بشكل مباشر، فلم نعثر على نص واحد يبرز للفرس دورا في هذا الصدد، إنما ترد الحقيقة في ثنايا النصوص» (137).

وكيفما كان الأمر، فإن الإشارات القليلة والمختصرة التي أوردتها المصادر بخصوص نشاط أبي المهاجر في إفريقية، تظهر أنه نجح في مهمته نجاحا كبيرا. فبالإضافة إلى كونه اختط معسكرا جديدا (تيكيروان) على بعد ميلين شمال معسكر عقبة (القيروان)، فإنه كان أول قائد عسكري مسلم تغلغل بجيشه في اتجاه الغرب حتى وصل إلى نواحي تلمسان، وتمكن من استمالة واحد من كبار زعماء الأمازيغيين حتى اعتنق الإسلام، ونعني هنا زعيم البرانس گوسيلا (138).

ولايستبعد أن تكون «قبيلة» أوربة قد أسلمت هي بدورها اقتداء بزعيمها (139). وبذلك يكون أبو المهاجر قد دشن، بسلوكه هذا، أسلوبا جديدا لم يسبق إليه في التعامل مع السكان، لم يسلكه بعده، على مايظهر، إلا حسان بن النعمان وطارق بن زياد وإسماعيل بن عبيد الله بن أبي المهاجر (140).

لما وصل عقبة بن نافع إلى إفريقية في ولايته الثانية عليها، عام 62 هـ/ 681م، كان أول ماقام به هو الانتقام من سلفه «فأوثق أبا المهاجر في الحديد، وأمر بتخريب مدينته التي بناها ورد الناس إلى القيروان...» (141). «فاضطغن على كسيلة صحبته لأبي المهاجر ونكبه»، على حد قول ابن خلدون (142).

ونكبة گوسيلا هذه وصفها النويري في العبارات الآتية: «كان كسيلة هذا من أكابر البربر، وكان قد أسلم في ولاية أبي المهاجر وحسن إسلامه، وقدم عقبة فعرفه أبو المهاجر

محال كسيلة وعظمه في البربر، وانقيادهم إليه، فلم يعبأ بهم عقبة، واستخف به وأهانه، فكان من إهانته له أنه أتى بغنم فأمر بذبحها، وأمر كسيلة أن يسلخ منها شاة، فقال: «أصلح الله الأمير، هؤلاء فتياني وغلماني يكفونني المؤونة» فسبه عقبه وأمره بالقيام، فقام مغضبا وذبح الشاة (...) فقال أبو المهاجر لعقبة: «ماصنعت؟ أتيت إلى رجل جبار في قومه، وبدار عزه، وهو قريب عهد بالشرك فأفسدت قلبه؛ أرى أن توثقه كتافا، فإني أخاف عليك من مكره». فتهاون به عقبة» (143).

إن أهمية ما أوردناه بخصوص بعض المواقف الشخصية لدى عقبة، تكمن في كون هذه المواقف، حطمت كل المكاسب التي حققها أبو المهاجر، مما يدل على أن كثيرا مما كان يقوم به الولاة في هذه المناطق كان يخضع في غالب الأحيان للرغبات الذاتية والأهواء الشخصية التي لاتزيدها مواقف السلطة المركزية المتسمة باللامبالاة أو بالتواطؤ، إلا جنوحا إلى المبالغة والشطط.

وإذا كنا نستبعد أن تكون قصة گوسيلا مع عقبة هي السبب الوحيد الذي أدى إلى تنظيم حركة المقاومة التي تزعمها گوسيلا نفسه، والتي انتهت باستيلاء هذا الأخير على القيروان بعد قتل عقبة في تهودة عام 64 هـ/ 683 م (144)، فإن الشيء المؤكد هو أن الأحداث التي عرفتها هذه الفترة هددت بشكل خطير كل المكتسبات الإسلامية السابقة في أرض إفريقية والمغرب، وأخرت تقدم الفتوحات في المنطقة مايزيد عن خمس عشرة سنة.

فبعد مقتل عقبة (683م) أصبحت إفريقية منطقة نزاع بين الأمازيغيين بقيادة گوسيلا ثم داهيا (أوراسيا)، والعرب المسلمين بقيادة زهير بن قيس البلوي ثم حسان بن النعمان، ولم تعد إلى ما كانت عليه من قبل إلا بعد مقتل زعيمة جراوة والأوراس عام 698م.

وقد أكد عبد الله العروي مسؤولية عقبة عن هذه الوضعية بقوله «إن سياسة عقبة المليئة بالحماس والتشدد، ربما كانت - أكثر من مصاعب الخلافة - هي المسؤولة عن تأخر إخضاع شمال إفريقيا» (145).

لقد أظهرت المصادر المعروفة عقبة بن نافع، من خلال أعماله أثناء ولايته الثانية، كأول

من وصل بالعمليات العسكرية إلى أقصى غرب شمال إفريقيا، وجعلته يجول في المغرب الأقصى شماله وجنوبه، غربه وشرقه مخترقا جباله ومنتصرا على سكانه؛ متلافية في آن واحد الإلحاح على تعداد غنائمه، وتفصيل الحديث عن السبايا، كما فعلت على سبيل المثال بالنسبة إلى موسى بن نصير (146) غير أن بعض المؤرخين المعاصرين عبروا عن شكهم في ذلك. وهكذا نجد روبر برونشفيگ يكتب حول هذه المسألة ويقول: «إذا كان من الممكن أن ننظر إلى حملة عقبة بن نافع على أنها حقيقة تاريخية، فإن سلامة الحس تحدونا إلى أن نقصرها على «الجزائر» الوسطى، وربما جاز أن نقول: إنها بلغت - على أكثر تقدير - منطقة وهران الحالية ووادي نهر شليف، حتى نعثر على ما يدحض ذلك الفرض» (147). وقد رد ليڤي بروڤانصال على ماذهب إليه برونشفيگ بقوله: «وإذا كان الشك قد أحاط إلى الآن بحملة عقبة بن نافع على المغرب الأقصى كحقيقة تاريخية، فإن السبب في ذلك يرجع إلى قلة النصوص التي تتحدث عنها، وقلة التفاصيل التي توردها هذه النصوص (...) ويبدو أن دراسة التفصيلات الدقيقة التي يوردها «البيان» [ابن عذاري] تستدعي إعادة النظر في هذا الرأي وتبررها...» (148).

وإذا كان المبرر الأساسي في رد بروڤانصال على برونشفيگ هو عدم اطلاع هذا الأخير على ماكتبه ابن عذاري حول الموضوع، فإن عبد الله العروي الذي اطلع على كل هذا يتفق مع برونشفيگ فيما ذهب إليه من كون حملة عقبة لم تتجاوز نواحي تلمسان ووهران، ويتردد في قبول مايرويه ابن عذاري حول الموضوع ويؤكده ليڤي بروڤانصال (149).

إن الفصل في المسألة يبدو بالفعل شيئا عسيرا، لأن الأخبار التي تدور حولها يعتريها الاضطراب والتناقض في جميع المصادر التي أوردتها (150)، والنصوص المتعلقة بها لم تدرس قط دراسة نقدية كافية لإبراز مدى انسجامها ومدى صحة مضمونها أو عدم صحته. أضف إلى ذلك صعوبة القيام بحملة عسكرية كبيرة انطلاقا من القيروان إلى طنجة، ثم السهول الأطلسية ودرعة وسوس، والرجوع منها إلى المنطلق أومايقرب منه، في مدة تقل حسب تقديرنا عن سنتين (151)، خصوصا إذا علمنا أن رحلة عقبة في اتجاه الغرب كانت -

حسب ابن عذاري وغيره - مليئة بالمعارك الحربية العنيفة على طول البلاد وعرضها، كما جعلته يخترق بجيوشه جبال الأطلس أربع مرات، وكل هذا سيؤدي حتما إلى عرقلة سير الجيش، وبالتالي إلى بطء حركته (152).

ومع ذلك فإن تكذيب ماورد في النصوص المذكورة حول مسألة فتح عقبة للمغرب الأقصى، يبدو الآن صعبا بالرغم مما قيل عن عيوبها؛ لذلك انطلقنا في اتجاه آخر عله يفتح الطريق المسدود الذي انتهت إليه المسألة.

إننا نعتقد أن كُتاب تلك النصوص ربما وقعوا في خطإ الخلط بين عقبة بن نافع وحفيده حبيب بن أبي عبيدة بن عقبة الذي أرسل إلى المغرب الأقصى في ولاية عبيد الله بن الحبْحاب على إفريقية (116-123هـ/ 734-741م).

وعن حبيب هذا كتب ابن عذاري مايلي: «وبعث [ابن الحبحاب أو عمر بن عبد الله المرادي عامل طنجة] حبيب بن أبي عبيدة بن نافع الفهري، غازيا السوس الأقصى فبلغ أرض السودان، ولم يقابله أحد إلا ظهر عليه، ولم يدع بالمغرب قبيلة إلا دخلها، وأصاب من السبي أمرا عظيما...» (153).

كما أنه يمكن أن يكون هذا الخلط متعمدا، وتنسب أعمال الحفيد لجده نظرا لما كان يتمتع به عقبة من تقديس واعتبار من قبل الكتاب المغاربة، فهو الفاتح المثالي، باني القيروان- أول مدينة إسلامية في الغرب الإسلامي - وشهيد الإسلام؛ فالإشادة بأعماله الحقيقية وغير الحقيقية لايزيده إلا تعظيما في النفوس، وتعميقا لذكراه في قلوب الناس خدمة للدين وتكريما له (154).

وربما كان هذا هو التفسير الأكثر احتمالا لكون الرواية التي تعطي تفاصيل غير معهودة، في مثل هذه الحالات، عن حملة عقبة في المغرب الأقصى، هي الرواية المغربية الخالصة التي نقلها عبد الله بن عبد الحليم فيما سمي ب «نص جديد عن فتح العرب للمغرب» الذي نشره ليڤي بروڤانصال، وابن عذاري في كتابه **البيان المغرب**. وقد لخص حسين مؤنس هذا الرأي في تعليقه على النص المذكور في العبارات الآتية: «ولايمكننا القول بأن رواية عبيد الله

تمثل الرواية المغربية الخالصة، إلا فيما يتصل بحملة عقبة على المغرب الأقصى، فهو يعطينا هنا معلومات طيبة استقاها من مصادرها الأولى، ولايقلل من أهمية هذه المعلومات أن ابن عذاري يرويها حرفا بحرف تقريبا، لأن الروايتين تؤيد إحداهما الأخرى في هذه الحالة، إذ أن عبيد الله بن عبد الحليم وأبا العباس احمد بن عذاري متعاصران تقريبا (155).

يمكن أن نذهب إلى أكثر من ذلك ونقول بأن الرواية المذكورة رواية مصمودية ذات خلفية دفاعية ترمي إلى جعل المصامدة من أوائل الأمازيغيين المسلمين، وإلى جعل إسلامهم على يد أحسن الفاتحين الولي المستجاب الدعوة، شهيد الاسلام عقبة بن نافع. ومما يؤكد هذا الرأي هذه الفقرات التي نستقيها من كتاب (البيان) لابن عذاري: «ولم يدخل المغرب الأقصى أحد من ولاة خلفاء بني أمية بالمشرق إلا عقبة بن نافع الفهري، ولم يعرف المصامدة غيره، وقيل أن أكثرهم أسلموا طوعا على يديه...» (156).

مختصر الكلام عن مرحلة مابعد عقبة بن نافع

إن مرحلة الفتوحات / الغزوات التي تلت مقتل عقبة بن نافع، تتميز بكونها استغرقت الفترة التي حكم فيها عبد الملك بن مروان (65-86 هـ/ 685 - 705م)،، وابنه الوليد (86-96هـ / 705 - 715م)، وعُينَ فيها على إفريقية ثلاثة قواد هم: زهير بن قيس البلوي 69-73هـ / 688-692م) وحسان بن النعمان (73 - 86هـ / 692-705م) وموسى بن نصير (86-96هـ/705-715م).

وبرز فيها من الزعامات الأمازيغية گسيلا (گوزُول / گورزيلْ / كُـ - ء وسيلا...) وداهيا (دامْيا...) اللذان تزعما بالتوالي حركة المقاومة ضد البعوث العسكرية الأموية (683-698م)، وفيها تم عبور شمال إفريقيا إلى طنجة وغزو الأندلس (أو عاندالُوس)، عام 92هـ /711م .فهي إذن مرحلة عرفت أحداثا هامة، أثرت إلى حد كبير على مصير سكان شمال إفريقيا، ومع ذلك فإننا مضطرون هنا إلى استعراضها فقط وبإيجاز كبير.

1 - بعد معركة تاهودا (تازوضا، تاودا..؟) زحف گُسيلا على القيروان، «فلما قرب منها على حد قول ابن عذاري - خرج من كان فيها هاربين (...) فأمّن گُسيلا من بقي بالقيروان من المسلمين، وأقام بالقيروان أميرا على سائر إفريقية والمغرب...»

2 - مضى على ذلك حوالي أربع سنوات، بعدها قاد زهير بن قيس البلوي الذي التجأ إلى برقة (القسم الشرقي من ليبيا) هو ومن معه بعد انهزامه أمام جيوش گُسيلا الأمازيغية، قاد حملة عسكرية في اتجاه افريقية، ودارت معركة دامية بين جيوشه وجيوش گسيلا ب مَامْس قرب القيروان انتهت بمقتل الزعيم الأمازيغي، ودخول زهير إلى القيروان. غير أنه لم يبق فيها إلا مدة قصيرة حيث اضطر إلى الهرب مرة أخرى إلى برقة وهناك قتل حين وصوله إليها.

3 - حوالي عام 72-73هـ / 691-692م تمكن حسان بن النعمان - الذي عين مكان زهير - من استرجاع القيروان وأخذ قرطاج في السنة الموالية. ولكن لمدة قصيرة فقط، وبينما هو يحارب في الشمال الشرقي لإفريقية، إذ أخبر بتجمع سكان جبال الأوراس تحت زعامة الأميرة الامازيغية داهيا، ودارت بين الجيشين معركة حامية في منطقة تيبيسا جنوب غرب إفريقية (تونس الحالية)، انتهت بانهزام جيش حسان والتراجع إلى منطقة طرابلس (القسم الغربي من ليبيا الحالية).

4 - في عام 76 هـ/ 695 م، عاد حسان إلى إفريقية على رأس جيش أكثر عددا، فأخذ مدينة قرطاج بصفة نهائية بهذه المرة، وانتصر على داهيا سنة 79 هـ / 698م. وقتلت في المعركة في ظروف لايعرف أحد تفاصيلها.

5 - بعد أن عزل عبد العزيز بن مروان، والي مصر آنذاك، حسان بن النعمان عن افريقية، وولى مكانه موسى بن نصير، واستفاد هذا الأخير من الأوضاع العسكرية والاقتصادية المتدهورة في مجموع المنطقة، واجتاح بسهولة، وبمساعدة عشرات الآلاف من الأمازيغيين الزناتيين (الرعاة) بصفة خاصة، المغرب الأوسط والأقصى في قسميها الشمالي فقط، وخلف في شمال المغرب طارق بن زياد (قد يكون واحدا من أبناء داهيا) على رأس جيش

يتكون من عدة آلاف من الرجال كلهم من رهائن الأمازيغيين المجندين قسرا، وبهؤلاء تمكن طارق بن زياد من غزو الأندلس للعرب عام 92 هـ / 711م. وبذلك انتهت فترة الفتوحات، وبدأت فترة الحكم المباشر. التي عرفت أحداثا أخرى من نوع متميز.

الهوامش

(1) يمثل هذا العرض جزءا من درس ألقي على طلبة السنة الثانية - تاريخ بكلية الآداب بالرباط خلال السنتين الجامعيتين 1988-1986 في إطار مادة الغرب الإسلامي. وقد هيئ أساسا، وعن قصد مني، ليكون بحثا في الموضوع لا مجرد درس. وقد سمحت لنفسي بنشره كما هو لأنني أعتقد أنه يتضمن جوانب يمكن أن تثير اهتمام الباحثين، وربما يساعدوا على تعميق النظر فيها بغية توسيع معارفنا عن هذه الفترة الحاسمة من تاريخنا التي لاتزال، رغم كل شيء، محاطة بكثير من الغموض المحير.

(2) أنظر على سبيل المثال حسن إبراهيم حسن، (**تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي**، الجزء الأول، القاهرة 1961، ص 203 -232.

(3) المرجع نفسه، ص 215 ومابعدها، وبالنسبة إلى شمال إفريقيا أنظر:

Ch-A julien, **Histoire de l'Afrique du Nord,** Paris 1975,T I, pp. 256,270,271
-A Laroui,**L'histoire du Maghreb**,Paris 1970,P75
-François Decret/ Mohamed Fantar, **L'Afrique du Nord dans L'Antiquité, des origines au (5)e siécle**, Paris,1981,P 346

(4) أنظر أبو زكرياء يحيى ابن أبي بكر، **كتاب السيرة وأخبار الأئمة**، تحقيق عبد الرحمان أيوب، تونس 1985. ص 52 ومابعدها.

النويري (أحمد بن عبد الوهاب) **تاريخ المغرب الاسلامي في العصر الوسيط، من كتاب نهاية الدرب في فنون الأدب**، تحقيق مصطفى أبو ضيف، الدار البيضاء، 1984، ص 187.

(5) أنظر ابن عذاري، **البيان المغرب في أخبار الاندلس والمغرب**. تحقيق ومراجعة ج.س. كولان و إ. ليفي بروفنسال، بيروت 1983، ج1، ص 25، 38، 42.

A. Laroui,op. cit.pp 119,118

(6) أنظر G. Marçais, **La Berbérie musulmane et L'orient au Moyen-Age)**.Paris,1946,P101

(7) عبد الله العروي، المرجع السابق، ص 116 ومابعدها، محمود اسماعيل، **الخوارج في بلاد المغرب حتى منتصف القرن الرابع الهجري**، الدار البيضاء، 1976، ص 271 ومابعدها.

(8) أنظر على سبيل المثال: ابن عبد الحكم، (**فتوح مصر والمغرب**). تحقيق عبد المنعم عامر، 1961، ص: 229، 231، 243، 260، 261، 270، 275، 279، ومابعدها. ابن عذاري، المرجع السابق، ج1، ص 39 وما بعدها.

(9) أنظر النويري، المرجع السابق، ص 204؛ ابن عذاري، المرجع السابق، ج 1، ص 43-42.

(10) أنظر Mohmed Talbi: **Hérésie, acculturation et nationalisme des Berbéres Bargawâta**. in "Actes du premier, Congrès d' études des Cultures méditérranéennes d'influence arabo berbère", Alger 1973 pp. 218,220,225 et passim:

(11) محمود إسماعيل، **الخوارج في المغرب**، ص 260. 286.

(12) أبو العرب (محمد بن أحمد القيرواني)، (**طبقات علماء إفريقية وتونس**)، تقديم وتحقيق، علي الشابي ونعيم حسن اليافي، تونس / الجزائر، 1985، ص 7 ومابعدها.

- الناصري (أحمد بن خالد)، **الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى**

الدار البيضاء، 1954، ج 1، ص 136 ومابعدها.

(11) أنظر شارل - أ. جوليان، المرجع السابق، ج 1 ص 264، 268 -269؛ ع. العروي، المرجع السابق، ص 73، 74.

G.Camps.**Berbères, Aux marges de l'Histoire** Editions des Hespérides 1980.p178

(12) أنظر ش أ. جوليان، المرجع السابق، ج II، ص 17 ومابعدها.

(13) أنظر ابن عبد الحكم، المرجع السابق، ص 262-263، 289، 293-294؛ النويري، المرجع السابق، ص 193، 212، 213

ابن عذاري، المرجع السابق، ج 1، ص 29، 48، -51 -52، الناصري، (**الاستقصاء**)، ج 1، ص 106، 136

(14) أنظر ابن خلدون، **المقدمة**، بيروت 1978، ص 146

(15) انظر على سبيل المثال طريقة إسلام زناتة في عهد حسان بن النعمان في (**الذخيرة السنية**) لابن أبي زرع، الرباط 1972، ص 17. وكذلك ابن عذاري، البيان، ج 1، ص 38 وكذلك: عبيد الله بن صالح بن عبد الحليم، "**نص جديد عن فتح العرب للمغرب**"، (أخرجه بروفانصال) في صحيفة المعهد المصري للدراسات الإسلامية في مدريد، المجلد الثاني 1954، ص 223؛ حسن إبراهيم حسن، (**تاريخ الإسلام**)، ج 1، ص 280.

(16) هذا التداخل في المواقف بين الديني والسياسي هو الذي جعل ابن خلدون بدون شك يستعمل كلمة «الثورة» بجانب كلمة «الردة» حين قال: «وعاودوا بعد ذلك الثورة والردة مرة بعد أخرى»، (**المقدمة**) ص164؛ انظر كذلك العروي، المرجع السابق، ص 80، 149.

(17) انظر ج. مارسيه، المرجع السابق، ص 27 ومابعدها، 35 ومابعدها، 39 ومابعدها.

لاتذكر لنا المصادر التاريخية مثلا متى أسلم أهل برقة اللواتيون الذين صالحهم عمرو ابن العاص «على ثلاثة عشر ألف دينار يؤدونها إليه جزية...» (ابن عبد الحكم، **فتوح**، ص 229)، كما لانعرف كيف دخل أهل طرابلس في الإسلام (المرجع نفسه، ص 230 ومابعدها؛ ابن عذاري، (**البيان**)، ج 1، ص 8 ومابعدها، ابن خلدون، (**تاريخ البربر**) (بالفرنسية)، ترجمة دوسلان، 1968، ج 1، ص 210، 212، وعن إسلام أهل فزّان، انظر:

Robert Brunschvig : **Ibn Abdelhakam et la conquête de l'Afrique du Nord par les arabes**, dans (A.I.E.O) d'Alger) vol VI. 1942 -1947 P. 120, 121

كما أن "الدعوة إلى الإسلام" قليلا ماتورد المصادر أن الفاتحين الأوائل كانوا يولونها أهمية ما.

(18) انظر ع. العروي، المرجع السابق، ص 81 ومابعدها.

(19) انظر أبو زكرياء، (**كتاب السيرة**)، ص 57 ومابعدها؛ محمود إسماعيل، **الخوارج**، ص 54 ومابعدها، صالح باجيه، **الإباضية بالجريد في العصور الاسلامية الأولى**، تونس 1976، ص 57 ومابعدها.

(20) انظر أبو العرب، **طبقات**...، ص 7 ومابعدها؛ ابن عذاري، (**البيان**)... ج1، ص 52 ومابعدها، محمود اسماعيل، **الخوارج**، ص 62 ومابعدها، 82 ومابعدها، الناصري، **الاستقصاء**، ج 1، ص 136 ومابعدها.

(21) انظر ج. مارسيه، المرجع السابق، ص 53-43.

(22) المرجع السابق، ص 260، 286، ابن عذاري، **البيان** ص 70، **الإباضية بالجريد**، ص 152 ومابعدها.

(23) أنظر Alfred Bel, **la religion musulmane en Berbérie, Esquisse d'histoire et de sociologie**

religieuses, Tome I, Paris 1938,PP145 sqq

- محمود إسماعيل، **الخوارج**، ص 43.

(24) انظر ع العروي، المرجع السابق، ص 123 -124، محمود إسماعيل: **مغربيات، دراسات جديدة**، المحمدية 1977، ص 59، 78، 80.

محمود إسماعيل، (**مغربيات**)، ص78

عن نضال رجال المذهب المالكي الطويل في إفريقية، انظر محمود إسماعيل، **مغربيات** ص 57-80.

عن محنة الشيعة بإفريقية، انظر ابن عذاري، **البيان** ج 1، ص 268 ومابعدها، 273 ومابعدها.

انظر ابن خلدون، **المقدمة**، ص 190 ومابعدها، 209، حسن ابراهيم حسن، (**تاريخ الاسلام**)، ج 1 ص428 ومابعدها، 103.

انظر صالح باجية. **الإباضية**... ص 24 ومابعدها.

انظر ابن خلدون، **المقدمة**، ص342 ومابعدها، 357 ومابعدها، حسن إبراهيم حسن، **تاريخ الاسلام**، ج اص 516 ومابعدها، وانظر كذلك: **Histoire du Maroc** (Collectif) Hatier ,1967pp 63 sqq

Henri Terrasse, **Histoire du Maroc des origines à l'établissement du Protectorat français**, Casablanca 1949, tome I,p 207 sq

ابن أبي زرع، **الأنيس المطرب بروض القرطاس**، الرباط 1973، ص 32 ومابعدها.

انظر ابن خلدون، **المقدمة**، ص 153، 400 ومابعدها، 406 ومابعدها؛

انظر كذلك Germaine Tillion : **Le Harem et les Cousins**, Paris 1966,pp 187 sqq

انظر محمود إسماعيل، **الخوارج** ص 271 ومابعدها، 279 ومابعدها: صالح باجية، **الإباضية**، ص 6 ومابعدها، 14 ومابعدها، 90 ومابعدها.

انظر ع. العروي، المرجع السابق، ص 78، 86.

انظر E.F Gautier,**Le passé de L'Afrique du Nord**,Paris1937 P 234-35

فتوح... ص 262 ومابعدها.

انظر العروي، المرجع السابق، ص 77 ومابعدها؛ وكذلك النويري، المرجع السابق، ص 191 ومابعدها.

انظر ج. مارسيه، المرجع السابق، ص 29.

الإباضية بالجريد، ص 90 ومابعدها؛ العروي، المرجع السابق، ص119.

الخوارج... ص 276؛ انظر كذلك ص 275.

المرجع نفسه، ص 279 ومابعدها؛ انظر كذلك ج، مارسيه، المرجع السابق، ص 24، 110 ومابعدها؛ وكذلك: M.Lombard, **L'Islam dans sa première grandeur** Paris 1971 pp[illegible]

انظر العروي، المرجع السابق، ص 126 ومابعدها، 129 وما بعدها، 149 وما بعدها، انظر كذلك: Louis Missignon,**Le Maroc dans les premières années du xvi siècle**, Alger 1906 P[illegible]

انظر المختار السوسي، **سوس العالمة**، الدار البيضاء 1984، ص 14 ومابعدها: **الإباضية بالجريد**، ص 156 ومابعدها، [illegible] ابن خلدون، **المقدمة**، ص 379 ومابعدها، 430 ومابعدها.

(43) انظر ج. مارسيه، المرجع السابق، ص 40 ومابعدها.

(44) انظر **الإباضية بالجريد**، ص 157 ومابعدها؛ انظر كذلك التادلي، **التشوف إلى رجال التصوف** تحقيق أحمد التوفيق، 1984، ص 401، وكذلك: G. Deverdun **Marrakech des origines à 1912** Rabat,1959p29,440 المختار السوسي، **إيليغ قديما وحديثا**: الرباط 1966، ص48: هانري تيراس، المرجع السابق، ج II ص 26 ومابعدها.

(45) انظر ابن خلدون، **المقدمة**. ص 257، 246 ومابعدها. 393 ومابعدها. 543 ومابعدها، 545 ومابعدها.

(46) أنظر: Mohamed Kably, **Société,pouvoir et religion au Maroc à la fin du Moyen-Age**,Paris ,1986,pp171,265, 271sqq. 279sqq

وكذلك: المختار السوسي، **سوس العالمة**، ص 27

(47) انظر ابن خلدون، **المقدمة**، ص 401 ومابعدها، 406، 417 ومابعدها، 421 ومابعدها.

(48) انظر ع. العروي، المرجع السابق، ص 82 ومابعدها، جورج مارسيه، المرجع السابق، ص 40 ومابعدها، 128 ومابعدها.

(49) ابن أبي زرع، **الذخيرة**. . . .، ص 17

(50) هذه الظاهرة أقدم من الحالة التي نتحدث عنها هنا، وبالنسبة إلى مانحن بصدده، فإن الأمثلة التي تثبت مانقول كثيرة في المغرب وشمال إفريقيا الأمازيغية بصفة عامة، ولكن أحسن مثال على ذلك يتجلى على مايبدو في سكان الصحراء المغربية، وبعض الأطراف من مناطق السهوب ماقبل المدارية أو الشبه الصحراوية.

(51) عن موضوع التعريب التاريخي لإفريقيا الشمالية الأمازيغية الذي لم يحظ بعد باهتمام الباحثين رغم أهميته. أنظر:

William Marçais," **Comment l'Afrique du Nord a été arabisée**", dans William Marçais, Articles et conférences, (Publications de l'institut d'Etudes Orientales, Faculté des lettres d'Alger, Paris 1961,pp171-192:

(52) انظر: ج مارسيه، المرجع السابق، ص 19-42؛ عبد الله العروي، المرجع السابق، ص 96-76.

(53) انظر: محمود إسماعيل، **مغربيات**، ص 5 ومابعدها، 15 ومابعدها؛ انظر كذلك:

A. Laroui," **Histoire positive et idéologie nationaliste dans l'historiographie arabe contemporaine**, dans **les cahiers de sociologie**, Rabat 1965,N° I pp55-65

(54) المصدر الوارد في الهامش رقم 136.

(55) لاأعتقد أن ماقلته هنا يحتاج إلى دليل إثبات، ومع ذلك ينبغي الإشارة إلى أن هناك بعض التحول في العقلية المغربية تجاه هذه المسألة.

(56) أنظر ابن عبد الحكم، فتوح، ص 229 ومابعدها.

(57) فتوح. . . ص232

(58) أبو العرب.، **طبقات**، ص 67: النويري، المرجع السابق، ص 176.

(59) **فتوح**. . . ص246: انظر كذلك أبو العرب، **طبقات**، ص 65 ومابعدها.

(60) أنظر على سبيل المثال: ابن عبد الحكم، فتوح، ص 246، ابن عذاري، **البيان**، ج I ص 9 ومابعدها، النويري، المرجع السابق، ص 176 ومابعدها، العروي التاريخ، ص 77.

(61) **فتوح**، ص 260-261، انظر كذلك أبو العرب، **طبقات**، ص 71.

(62) البيان، I ص 14، 16-17، انظر كذلك النويري، المرجع السابق، ص 186.

(63) استقصاء، I ص77، العروي، **التاريخ**، ص77، جورج مارسيه، المرجع السابق ص30.

(64) **فتوح البلدان**، تحقيق عبد الله وعمر أنيس الطباع، بيروت 1957، ص 317، بخصوص تاريخ هذه الغزوة تردد هو أيضا بين السنوات 27 هـ و28 و29.

(65) انظر روبير برونشفيگ، **ابن عبد الحكم**، ص 108 – 155، ليفي بروفانصال، **في مقدمته ل: نص جديد عن فتح العرب للمغرب**، ص193 ومابعدها، وتعليق حسين مؤنس عليه، ص225 ومابعدها، جورج مارسيه، المرجع السابق، ص 11 ومابعدها، ع العروي، **التاريخ**، ص 79، 76.

(66) وهو ابن خالته حسب ماورد في **الاستقصاء** ج I ص 78، وابن أخيه من أمه على حد قول البلاذري، ص 331.

(67) إن مسألة دخول الشعب اللواتي تحت نفوذ الدولة الإسلامية مسألة لاتوضحها الأخبار النادرة والمتناثرة في كتب الأخبار، كما أنها لاتبرز، إلا نادرا، الدور الخطير الذي لعبه الشعب المذكور في إنجاح عمليات الفتح في بلاد الأمازيغ.

(68) **فتوح البلدان**، ص316

(69) هي صبرة أو صبراطه أو sabartho وتقع جنوب غرب طرابلس المدينة.

(70) **فتوح البلدان** ص 298.

(71) فتوح، ص 81-82، انظر كذلك حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام، ص 234.

(72) أنظر ابن خلكان، **وفيات الأعيان**. . . .، تحقيق إحسان عباس، بيروت (بدون تاريخ)، المجلد السابع، ص 215.

(73) وفيات الأعيان، ج 7، ص 213، 215.

(74) وفيات، ج 7، ص 214

(75) وفيات، ج 7، ص 215.

(76) وفيات، ج 7، ص 215؛ انظر كذلك المراسلات المتبادلة بين عمر بن الخطاب وعمرو بن العاص بخصوص تأخير [illegible] مصر، وهي تتضمن إشارات إلى ماذكر، كما تظهر جانبا من طبيعة العلاقة بين الخليفة عمر ووالي مصر عمرو (فتوح مصر والمغرب، ص 213-216) وتجدر الإشارة إلى أن عزل عمرو بن العاص عن مصر كان من بين أسباب قتل الخليفة عثمان، وعمرو بن العاصي متهم بتدبير اغتيال الخليفة.

(77) أنظر حسن ابراهيم حسن، **تاريخ الاسلام** ج I ص 259.

(78) أنظر عبد الله العروي، التاريخ، ص 77.

(79) وإذا عملنا نعرض ذلك ما أورده مؤلف **الاستقصاء** (ج I، ص 74) من أن عمرو بن العاصي حينما كان واليا على [illegible] بعد فتحها مباشرة، «قدم عليه ستة نفر من البربر محلقين الرؤوس واللحى فقال لهم عمرو: من أنتم؟ ومالذي جاء [illegible]؟ قالوا: رغبنا في الإسلام فجئنا له. . . .، وجههم عمرو إلى الخليفة عمر مباشرة، وبعد وصولهم إليه «كلمهم الترجمان على لسان عمر فقال لهم: من أنتم؟ قالوا نحن بنو مازيغ. . .»

(80) أنظر كذلك أبو زكرياء، **كتاب السيرة**، ص 53- 54؛ وفي هذا المصدر وردت إشارات إلى أن اتصال أبناء أمازيغ بالإسلام

كان منذ عهد الرسول عليه السلام (نفسه، ص 52 ومابعدها).

(79) انظر ابن عذاري، **البيان**، 1 ص 9 ومابعدها، النويري، المرجع السابق، ص177 ومابعدها، الناصري، **استقصاء**، ج 1 ص 75 ومابعدها، ابن منصور (عبد الوهاب)، **قبائل المغرب**، ج 1، الرباط 1968، ص 110-109.

(80) انظر ابن عذاري، **البيان**، ج 1، ص 9 وكذلك تعليق حسين مؤنس على **نص جديد عن فتح العرب للمغرب**، السابق الذكر، ص 226 ومابعدها؛ حسن إبراهيم حسن، **تاريخ الإسلام**، ج 1 259، ابن عبد الحكم، **فتوح**، ص 233.

(81) محمد الواقدي، **فتوح إفريقية**، تونس (مطبعة المنار)، 1966، ج 1، ص 102

(82) معاوية بن حديج كان مع ابن سعد بمصر منذ عام 31 هـ على الأقل، وقد شارك في حروب النوبة وفيها فقد إحدى عينيه بنبل النوبيين، ومعنى هذا أن عبد الله بن سعد هو الذي كلفه بغزو إفريقية سنة 34هـ / 654-655 م.

ويبدو أنه رجع إلى مصر بعد مقتل عثمان أو قبل ذلك، واختاره الحزب العثماني في مصر رئيسا له ضد الحزب العلوي. وهو الذي قتل محمد بن أبي بكر آخر عمال مصر من قبل الخليفة علي ابن أبي طالب «ثم جعله في جيفة حمار وأحرقه بالنار»، وذلك في أوائل عام 38 هـ 659م، وفي هذه السنة عين معاوية ابن أبي سفيان عمرو بن العاص واليا على مصر واحتفظ بها إلى أن مات بها سنة 43 هـ/ 663م. وفي هذه الفترة وقعت غزوة ابن حديج الثانية إلى إفريقية عام 41 أو 42 هـ، أي بأمر من والي مصر عمرو بن العاص وبعد موت ابن العاصي عين معاوية مكانه عتبة بن أبي سفيان، وأمر شريك بن سُمَيْ بغزو لبدة بأرض ليبيا. وبقيت الأمور كذلك إلى أن أمر معاوية ابن أبي سفيان معاوية بن حديج بالقيام بغزو افريقية عام 45 هـ 665 م. عن كل هذا، انظر: ابن عبد الحكم، **فتوح**، ص 242، 252، 253، 260 ومابعدها، ابن عذاري، **البيان**، ج 1، ص 14 ومابعدها، حسن إبراهيم حسن، **تاريخ الإسلام**، ج 1، ص269، 271؛ انظر كذلك ماسبق عند التعاليق 61، 62، 63.

(83) انفرد ابن عبد الحكم بالإشارة إلى أن معاوية بن حديج «اتخذ قيروانا عند القرن»، أي أن أول معسكر إسلامي أقيم بإفريقية كان على يده (**فتوح**، ص 260، 264، أما البلاذري وابن عذاري والنويري فلم يذكروا شيئا من ذلك.

(84) انظر ابن عبد الحكم، المرجع السابق، ص 260 ومابعدها؛ ابن عذاري، البيان ج 1. ص 16 ومابعدها؛ النويري، المرجع السابق، ص 184 ومابعدها؛ جورج مارسيه، المرجع السابق، ص 30-31: عبد الله العروي، **تاريخ**، ص 77؛ الناصري، **استقصاء**، ج 1 ص 77 ومابعدها.

(85) انظر ابن عذاري، **البيان**، ج 1، ص 18 ومابعدها.

يبدو أن ولاية مصر أسندت بعد موت عمرو بن العاص إلى عتبة بن أبي سفيان لمدة لانستطيع ضبطها، ثم تولاها بعده عبد الله بن عمرو بن العاص واحتفظ بها إلى سنة 47 هـ (ابن عبد الحكم، **فتوح**، ص242، البلاذري، **فتوح** ص 320، ابن عذاري، **البيان** ص 18).

(86) يطلق هذا الإسم على مجموعة من الواحات الليبية الواقعة في الجنوب من خليج سيرتا، وقد ذكرها الإدريسي قائلا: «وأما أرض ودان فإنها جزائر نخل متصلة بين غرب وشمال إلى ناحية البحر، وكانت فيما سلف أكثر الأرض عمارة وكان الملك في أهلها ناشئا متوارثا إلى أن جاء دين الإسلام فخافوا من المسلمين فتوغلوا هربا في بلاد الصحراء فتفرقوا ولم يبق بها الآن إلا مدينة دواد وهي الآن خراب ليس بها إلا بقايا قوم من السودان...»، الادريسي، **نزهة**

المشتاق في اختراق الآفاق، نشره هانري بيريس، الجزائر 1957، ص23؛ انظر كذلك أبو عبيد البكري **كتاب المغرب في ذكر بلاد افريقية والمغرب**، نشره دوسلان، باريس 1965، ص11، 12، قارن مع تعليق حسين مؤنس على «نص جديد عن فتح العرب للمغرب» السابق الذكر، ص235.

(87) فزان اسم مجموعة أخرى من الواحات تقع إلى الجنوب الغربي من واحات ودان، ومن أهم قصورها گارَما وزْويلا وتمسًا. انظر الإدريسي، **نزهة**...، ص 22، البكري، **المغرب**، ص 13.

(88) كاوارْ اسم مجموعة أخرى من الواحات تقع بعيدا جنوب واحات فزان. وتنتشر جنوب غرب تيبستي على الحدود النيجيرية (نيجر) والتشادية قريبا من الحدود الليبية الجنوبية انظر الإدريسي، **نزهة**...، ص 26؛ البكري، **المغرب**، ص 13؛ قارن برونشفيك، **ابن عبد الحكم**...، ص 137، حيث يشك في كون عقبة غزا فزان.

(89) ابن عبد الحكم، **فتوح**...، ص 262 ومابعدها.

(90) انظر موريس لامبارد، المرجع السابق، ص 85، 220، 236، 242 ومابعدها؛ انظر كذلك **تاريخ المغرب** للمجموعة، السابق الذكر، ص 122، 190.

(91) كانت التجارة الصحراوية التي ازدهرت كثيرا في العهد الاسلامي قد شرع الأمازيغيون في ممارستها ابتداء من القرن الرابع الميلادي على الأقل، انظر موريس لامبارد، المرجع السابق، ص 242؛ وكذلك: G.Marçais, "**L'Afrique du Nord sous la domination musulmane**" dans **L'Afrique du Nord française dans l'histoire**, Paris 1937, p 79 sq.

قارن مع عبد الله العروي، **التاريخ**، ص 70؛ وشارل أندري جوليان، المرجع السابق، ج 1 ص 152.

(92) بلغ عدد المشاركين في الحملة أربعمائة فارس بالإضافة إلى أربعمائة بعير وثمانمائة قربة ماء (ابن عبد الحكم، **فتوح**، ص 262)

(93) لم يذكر المصدر المعتمد أن عقبة فرض أموالا على سكان الواحات المذكورة، كما أنه لم يذكر أن الحملة حققت أهدافا دينية أو سياسية أوعسكرية.

(94) انظر لامبارد، المرجع السابق، ص 236، 242 ومابعدها.

(95) إن السهولة التي تغلب بها عقبة بن نافع وبعدد قليل من المحاربين على أهل الواحات المذكورة يمكن أن يفسر كذلك - بالإضافة إلى ما افترضناه سابقا من اسلام لواته وتحالفهم مع المسلمين - بكون نسبة كبيرة من سكان تلك الواحات هجروا مواطنهم في اتجاه الجنوب أو الغرب (أنظر ماقبل، تعليق 86).

(96) ابن عبد الحكم، **فتوح**... ص 264.

(97) قارن مع ماورد في تعليق حسين مؤنس على: **نص جديد**:...، ص 235، ومع العروي، **التاريخ**، ص 77.

(98) مع أن الامبراطور البيزانطي ركز كل قواته المتمركزة في الغرب في صقلية للقضاء على حركة أحد منافسيه (أنظر جورج مارسيه. **La Berbérie** ص 31).

(99) نذكر على سبيل المثال أن نفوسة اخوان لواتة، وأن مزاتة بطن من بطون لواتة كذلك، والقبائل الزناتية كذلك هي من اخوانهم، ومعلوم أن منطقة برقة وطرابلس وبلاد الجريد جنوب تونس كانت كلها مواطن تكاد تنفرد بها هذه القبائل التي اصطلح على تسميتها بالقبائل البترية (انظر **الإباضية بالجريد**، ص 14 ومابعدها؛ وكذلك گوتيي، المرجع

السابق ص 231 وما بعدها).

(100) انظر **الاباضية بالجريد**...، ص 20؛ **كتاب السيرة** ....، ص 171 هامش 16؛ قارن مع عبيد الله بن عبد الحليم، **نص جديد**...، ص 218؛ العروي، **التاريخ**، ص 77.

(101) انظر **استقصا**، ج I، ص 79، العروي، **التاريخ**، ص 77-78.

(102) **نص جديد**.....، ص 211.

(103) انظر ابن عذاري، **البيان** ج I. ص 19-20 جورج مارسيه، **La Berbérie**، ص 31، شارل أندري جوليان، المرجع السابق، ج II ص 16؛ گابريال كامبس، المرجع السابق، ص 131؛ العروي، **التاريخ**، ص 77-78، گوتيي، المرجع السابق، ص 254.

(104) انظر العروي، **التاريخ**، ص 78.

(105) يلاحظ أن ابن عذاري أهمل هنا الإشارة إلى العدد الكبير من الأمازيغيين الذين انضموا إلى جيش عقبة وكأن مشاركتهم هذه لاتكتسي أي أهمية في نظره.

(106) **البيان**، ج I، ص19.

(107) المرجع السابق، ص 187.

(108) انظر حسن ابراهيم حسن، **تاريخ الاسلام** ... ج I، ص 280.

(109) انظر **تاريخ المغرب**. مؤلف مشترك (بالفرنسية) ص 48.

(110) انظر جورج مارسيه، **La berbérie**. ص 31؛ العروي، **التاريخ**، ص 74.

(111) انظر ابن عذاري، **البيان**، ص12؛ جورج مارسيه، **La Berbérie**، ص 31.

(112) انظر جورج مارسيه، **L'Afrique du Nord sous la domination musulmane** ص 134، حسن إبراهيم حسن، **تاريخ الاسلام**، ج I، ص 280. ذكر ابن عبد الحكم (**فتوح**، ص 268) أن رجلا من الأمازيغ حالف عقبة في ثلاثين ألفا.

(113) انظر الناصري، **استقصا**، ج I، ص 73، ابن منصور، **قبائل المغرب**، ص 304 وما بعدها، **الإباضية بالجريد**، ص 14 وما بعدها، انظر كذلك: Jehan Desanges, **Catalogue des tribus africaines de L'antiquité classique à l'ouest du Nil**, Dakar ,1962 P 12,17

(114) انظر ابن عذاري، **البيان**، ج I، ص 38، 42؛ **استقصاء**، ج I، ص 82.

أنظر كذلك: Encyclopédie de L'Islam,Paris 1975, T.I p 1210

وكذلك إبن عبد الحكيم، **فتوح**، ص 268، 270، 270، 289، أبو العرب، **طبقات**، ص 8، وعن طارق بن زياد النفزي، **البيان I** ص 43

(115) منطقة الزاب هي منطقة الواحات الواقعة جنوب الجزائر الحالية، ومن مدنها مسيلة وطبنة وبسكرة وتهودة وبادس (**أنظر كتاب الاستبصار في عجائب الأمصار** لمؤلف مجهول، الدار البيضاء 1985. ص 171 وما بعدها).

(116) **قبائل المغرب**، ص 305؛ أنظر كذلك: ص 339؛ قارن مع ابن عذاري، **البيان**، ج I، ص 25.

(117) **قبائل المغرب**، ص 301: يقصد ابن منصور هنا ان كلا الفريقين ينتمي إلى البدو الرحل مما جعل طبائع المنتمين إليهما متشابهة.

(118) انظر ابن عبد الحكم، **فتوح**، ص 229 وما بعدها، البلاذري، **فتوح**، ص 314، 316.

(119) انظر گوتيي، المرجع السابق، ص 234، انظر كذلك أحمد بن حزم، **جمهرة أنساب العرب**، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة 1977، ص497.

(120) انظر ابن عذاري، **البيان**، ج I، ص 28؛ عبيد الله بن عبد الحليم، **نص جديد**...، ص 220؛ الناصري، **استقصاء**، ج I، ص 82 هانري تيراس، المرجع السابق، ج I، ص 81.

(121) انظر ابن عذاري، **البيان**، ج I، ص 28 **استقصاء**، ج I ص80، 83؛ ابن عبد الحليم، **نص جديد**... ص 210، 220 هامش 1.

(122) إن ظاهرة بناء المعسكرات، التي تحولت فيما بعد إلى مدن، رافقت الفتوحات الإسلامية منذ البداية، وفي هذا الإطار تأسست البصرة والكوفة بالعراق، والفسطاط بمصر والقيروان بافريقية (انظر حسن ابراهيم حسن: **تاريخ الإسلام**... ج I، ص 517 وما بعدها.

(123) يكاد يكون هذا مؤكدا، لأن عقبة من قرابة عمرو بن العاصي ومن خريجي مدرسته السياسية لأنه لازمه منذ سن المراهقة. ولذلك فإن قصة عمرو بن العاص مع مصر لابد أنها كانت مثالا يدغدغ طموح عقبة بن نافع منذ دخل إفريقية.

(124) ابن عبد الحكم، **فتوح**، ص 266؛ والمقصود بعبد الأنصار هنا هو أبو المهاجر دينار الذي حل محل عقبة بإفريقية.

(125) ابن عبد الحكم، **فتوح**، ص 265-266: كذلك ابن عذاري، **البيان** ج I ص22.

(126) انظر ابن عذاري، **البيان**....، جI، ص 19، 21.

(127) انظر ابن عبد الحكم، **فتوح**، ص 266، ابن عذاري، البيان، جI، ص22.

(128) ابن عذاري، **البيان**، ج I، ص 21.

(129) ابن عذاري، **البيان**، ج I، ص 22؛ كذلك النويري، المرجع السابق، ص 189-190.

(130) المرجع السابق، ص 190 هامش 30، كذلك أبو العرب، **طبقات**، ص 57، محمود اسماعيل، **مغربيات**، ص 90؛ عبد الله ابن خلكان، **وفيات**، ج I ص 55.

(131) انظر ابن أبي زرع، **القرطاس**، ص 191 الناصري، **استقصاء**، جII، ص 30 روبير برونشفيك. **ابن عبد الحكم**، ص ؛ وكذلك: **E.Laoust, L'Habitation chez les transhumants du Maroc central**, Paris 1937. p 217,218.

(132) **مغربيات**، ص 89.

(133) انظر ابن عبد الحكم، فتوح، ص 262 وما بعدها؛ ابن عذاري، **البيان** ج I، ص 29،: النويري المرجع السابق ص 191، العروي، **تاريخ**، ص 81.

(134) انظر ابن عذاري، **البيان** ج I، ص 28، الناصري، **استقصا**، ج I ص80؛ العروي، **تاريخ** ص، 78.

(135) انظر على سبيل المثال ابن عذاري والنويري.

(136) انظر عبد العزيز الدوري، **بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب**، بيروت 1960، ص 122 ومابعدها، 131 ومابعدها.

(137) **مغربيات**، ص 88-89، يمكن أن نستثني مع ذلك بعض كتابات الخوارج المغاربة التي تعطي عن الفرس صورة متألقة تكاد تنفرد بها. وهذا راجع للدور الهام الذي لعبوه في نشر المذهب الخارجي بالمغرب الكبير وتوعية الأمازيغيين بحقوقهم الدينية والسياسية والقومية. (أنظر **كتاب السيرة** لأبي زكرياء، ص 44 ومابعدها).

(138) انظر ابن عذاري، **البيان**، ج 1، ص 28-29، النويري، المرجع السابق، ص 190 ومابعدها: الناصري، **استقصا**، ص 80 ومابعدها.

(139) إن أهمية هذا الحادث لاتتجلى في نتائجه الظرفية الإيجابية فحسب بل في نتائجه البعيدة والتي تجلت بصفة خاصة في الدور الرئيسي الذي لعبته أوربة في تأسيس الدولة الإدريسية فيما بعد. أنظر **دائرة المعارف الاسلامية** (بالفرنسية)، مادة «كسيلة».

(140) أنظر النويري، المرجع السابق، ص198-199، 211، ابن عذاري، **البيان**، ج 1، ص 38-39، 48، الناصري **استقصا**، ج 1، ص 93-94-101.

(141) انظر ابن عذاري **البيان**، ج 1، ص 23: النويري، المرجع السابق، ص 190.

(142) انظر الناصري، **استقصا**. ج1، ص 81.

(143) المرجع السابق، ص193.

(144) انظر ابن عذاري، **البيان**، ج 1 ص 28 ومابعدها، النويري، المرجع السابق، ص 193 ومابعدها، العروي، **تاريخ**، ص 78.

(145) **تاريخ**، ص 81، وهذا ماقيل في عقبة: «حدثنا عبد الملك بن مسلمة (...) قال: كنت عند عبد الله بن عمرو بن العاص حين دخل عليه عقبة بن نافع بن عبد القيس الفهري، فقال: ماأقدمك ياعقبة؟ فإني أعلمك تحب الإمارة.
قال: فإن أمير المؤمنين يريد العقد لي على جيش إلى افريقية، فقال له عبد الله بن عمرو: إياك أن تكون لعنة أرامل أهل مصر» (ابن عبد الحكم، **فتوح**، ص 268).

(146) انظر ابن عذاري، **البيان**، ج 1، ص 23 مابعدها، ابن عبد الحليم، **نص جديد**...، ص 219 ومابعدها: أما البلاذري فقد ذكر أن موسى بن نصير هو أول من نزل طنجة من القواد المسلمين (**فتوح**، ص 322).

(147) ابن عبد الحكم...، ص 138، **نص جديد**...، ص 197.

(148) **نص جديد**....، ص 197.

(149) العروي، **تاريخ**، ص 78.

(150) **نص جديد**، ص 225، انظر ابن عذاري، **البيان**، ج 1، ص 23 وما بعدها، وخاصة ص 27، النويري المرجع السابق، ص 192.

(151) عين على افريقية عام 62 هـ (البيان، 1 ص 23، في منتصف 62 هـ (**نص جديد**، ص 236)، قتل سنة 63 (**نص جديد**، ص 220)، دخل كوسيلا القيروان في محرم 64 (**البيان**، 1 ص 30)، أي أن الحملة استغرقت سنتين على أكثر

تقدير ودون سنتين على أقل تقدير.

(152) ابن عذاري، **البيان**، ج 1 ص 23 ومابعدها، **نص جديد**، ص 215 وما بعدها، 199.

(153) **البيان**، ج 1، ص 51، أما البلاذري فقد نسب هذا العمل إلى عبد الرحمان بن حبيب بن أبي عبيدة بن عقبة، **فتوح**، ص 324 انظر كذلك الناصري، **استقصا**، ج 1، ص 105-106، قارن مع ما ورد في ص 83 من نفس الكتاب.

ويلاحظ أن المصادر المغربية بصفة خاصة لم تعط عن جولة حبيب بن أبي عبيدة هذا مثل التفاصيل التي أعطتها عن جولة جده عقبة بن نافع مع أن المنطق يقتضي أن تكون حملة الحفيد معروفة أكثر من حملة الجد.

(154) انظر برونشفيك. **ابن عبد الحكم**، ص 137، 149

(155) نص جديد، ص 225-226 و 219، 220.

(156) البيان، ج 1 ص 42.

النسب والتاريخ وابن خلدون*

من بين المسائل التي اهتم بها ابن خلدون في مقدمته، مسألة النسب بمعناه الواسع (1). ورغم أن ابن خلدون لم ينتقد بوضوح أسس ظاهرة الأنساب، بل يقبلها، ولايشك في دعوى الأشخاص «لأن الناس مصدقون في أنسابهم» (2)، فإنه جردها من جوانبها السلبية أي العرقية، وأعطاها وظيفة مجتمعية وسياسية اعتبرها مبررها الوحيد. فالنسب عند ابن خلدون - سواء كان حقيقيا أو مصطنعا - مؤسسة اصطلاحية ذات أهداف مجتمعية وسياسية. وإذا انتفت أهدافها المقررة، فقد النسب معناه. أي أنه إذا أصبح مجرد علم أو واقع، ليس له أي دور في الديناميكية المجتمعية، فإنه يفقد كل قيمته، «إذ النسب أمر وهمي، لا حقيقة له» (3). وحقيقته الوحيدة هي فعاليته في التاريخ، وهذه لاتتأتى - في نظره - إلا بشروط سنتعرض لها فيما بعد.

---

* نشر هذا البحث لأول مرة، في مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، عدد 11 - سنة 1985

حينما عالج ابن خلدون مسألة النسب بالشكل المشار إليه، فإنه لم يفعل - على مايبدو - إلا لأنه كان هناك مايستدعي ذلك في الواقع المجتمعي لعصره. والذي يستدعي ذلك - في نظرنا - هو ظهور فئات مجتمعية تعتبر الانتساب إلى أصل معين، هو في حد ذاته، قيمة وامتياز يستوجبان الاعتبار والعناية من الناس عامة ومن الحاكمين (4). وهذا الفهم الجامد لمؤسسة النسب، لايمكن أن يقبله منطق البناء الخلدوني الذي يعتمد أساسا «الحركية» الجماعية الملتحمة، الوسيلة الوحيدة التي تصنع التاريخ (5).

وإذا كان تحليل ابن خلدون لوظيفة النسب صائبا إلى حد كبير، خصوصا في مجتمعات العصبية السابقة، فإن بذور فساد الواقع الذي اعتمده في تحليله، بدأت تظهر في عصره بالذات (أو قبل ذلك). وتأكد فيما بعد انفصال النسب عن العصبية بالمعنى الخلدوني، وتفوق النسب السلبي بتأييد من «الأحزاب الدينية» والأسر الحاكمة (6). وهذا التحول هو في حد ذاته لغز من ألغاز تاريخ المغرب الذي لم يهتم به الباحثون لحد الآن، رغم أنه يشكل تحولا كبيرا في تاريخ المغرب الحديث.

الأنساب قبل الإسلام وبعده

ليس المقصود هنا هو الإحاطة بهذا الموضوع من كل جوانبه، ولكن المقصود هو إبداء بعض الملاحظات التي ستمكننا من التعرف على مواطن التحول والجمود في مؤسسة الأنساب.

1) الأنساب في المجتمعات القبلية بشمال إفريقيا وشبه الجزيرة العربية في عصور ماقبل الإسلام - كانت أساس وجود هذه المجتمعات وتحركها، وبقاؤها كان رهينا بتمكن وتماسك «عقيدة» النسب بين أفرادها ومختلف فروعها. ومن أجل تحقيق هذا الهدف كان الاهتمام بالأنساب، وكان لكل قبيلة نسابة أو أكثر يُذكر المجموعة بأصولها الواحدة، بغض النظر عن كونها حقيقية أو مصطنعة. وكان الانتماء إلى جذر إثني معين، كافيا لاكتساب الحماية الضرورية في جميع الحالات التي يكون فيها عنصر خارجي عن المجموعة، داخلا في العلاقة الصراعية. وإذا كان الصراع داخليا، فإن المجموعة تنقسم على نفسها في إطار علاقات نَسَبِيَّة

فرعية، ومصالح خاصة محلية، ومايفرضه تراتب موازين القوى بين العائلات المختلفة المكونة للمجموعة القبلية (7). فالنسب بهذا المعنى لم يكن يستمد قوته وفعاليته من جانبه الدموي فحسب، والذي كان في الغالب غير ثابت، وإنما كان يستمدهما أيضا من كونه كان - بالنسبة إلى القبيلة - ملحمة تاريخها، التي تمدها بنوع من الوعي التاريخي الجماعي يقوي الوعي الناتج عن الشعور المشترك بوجود قرابة دموية بين كل أفراد الجماعة، ويساعد على استمراره.

فالأنساب إذن، كانت نوعا من التاريخ الشفوي. وشفويته لعبت دورا بارزا في جعل الجماعة - أو الإختصاصيين منها على الأقل - تتحكم فيه لإخضاعه لمتطلباتها الآنية، ومصالحها الظرفية. ذلك لأننا نعتقد أنه لو كان مكتوبا، في متناول الجميع، لفقد قوته كمحرك للجماعة، ومعبئ لأفرادها، ولأضحى جامدا يعوق كل تصرف بناء، وكل تفسير إيجابي يضرب عرض الحائط بصحة أو عدم صحة القواعد الحقيقية والأصلية للمؤسسة كلها. فالغموض والتجاوز هنا يخدمان مصلحة الجماعة، ويساعدان على بقائها، وهذا هو الهدف الأمثل لكل جماعة (8).

2) وبمجيء الإسلام طرحت مسألة الأنساب، وزاد الاهتمام بها، لا كضرورة سياسية، لأن دولة الإسلام موحدة متجاوزة للعصبيات القبلية، بل كضرورة شرعية وتنظيمية، وكمصدر للتاريخ المكتوب كذلك.

أ- الأنساب كضرورة شرعية:

كل كتب الأنساب المعروفة التي حررت في الفترة الإسلامية، تُلحُّ على أن التقوى هي المقياس الوحيد الذي يميز النسب الكريم عن غيره، «إنا خلقناكم من ذكر وأنثى، وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله أتقاكم». (الحجرات 12). «قيل: يارسول الله، من أكرم الناس؟ قال: «أتقاهم». قالوا: ليس عن هذا نسألك، قال: «يوسف نبي الله ابن نبي الله، ابن خليل الله». قالوا: ليس عن هذا نسألك، قال: «فعن معادن العرب تسألوني؟، خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام إذا فقهوا»(9).

وقد وضح ابن حزم في مقدمة «جمهرة أنساب العرب»، هذا الجانب حيث قال: «... وأن يعرف الإنسان أباه وأمه، وكل من يلقاه بنسب في رحم محرمة ليجتنب مايحرم عليه من النكاح فيهم، وأن يعرف كل من يتصل به برحم توجب ميراثا، أوتلزمه صلة أو نفقة أومعاقدة أو حكما ما، فمن جهل هذا فقد أضاع فرضا واجبا عليه، لازما له من دينه» (10). ثم أتى بالحديث التالي: «تعلموا من أنسابكم ماتصلون به أرحامكم، فإن صلة الرحم محبة في الأهل، مثراة في المال، منسأة في الأجل، مرضاة للرب» (11).

وقد دافع ابن حزم بشدة عن علم النسب، وجعل معرفته فرضا على بعض المسؤولين عن شؤون الناس كالقضاة والحكام، لأن على أساسه يفصل في قضايا كثيرة فصلا شرعيا، وبدونه قد يكون الفصل فيها مخالفا للشرع، وهذا حرام (12). فعل كل هذا في إطار رده عمن يقول: «إن علم النسب علم لاينفع، وجهالة لاتضر» (13). غير أنه أورد خلال دفاعه هذا مبررات أخرى، يمكن تصنيفها داخل المجال التنظيمي أو التاريخي.

ب - الأنساب كضرورة تنظيمية:

الضرورة التنظيمية هذه، مرتبطة ارتباطا وثيقا بالضرورة الشرعية، لأن الاهتمام بالأنساب كضرورة تنظيمية، ماكان ليتم لو لم تكن هناك ضرورة شرعية تستلزمه.

وفي هذا الصدد يقول ابن حزم: «ومن الفرض في علم النسب أن يعلم المرء أن الخلافة لاتجوز إلا في ولد فهر بن مالك بن النضر بن كنانة، ولو وسع جهل هذا لأمكن ادعاء الخلافة لمن لاتحل له، وهذا لايجوز أصلا» (14).

وإذا كان الرسول عليه السلام قد «أمر كل من ولي من أمور المسلمين شيئا، أن يستوصي بالأنصار خيرا، وأن يحسن إلى محسنهم، ويتجاوز عن مسيئهم» (15)، فإن ذلك يستوجب معرفتهم وتمييزهم عن باقي المسلمين، حتى يتمكن من تنفيذ أمر الرسول. وفي نفس المعنى قال علي بن أبي طالب: «فإن لم نعرف أنساب الأنصار، لم نعرف إلى من نحسن، ولا عمن نتجاوز، وهذا حرام» (16).

وتساعد الأنساب كذلك على «معرفة من يجب له الحق في الخمس من ذوي القربى،

ومعرفة من تحرم عليهم الصدقة من آل محمد عليه السلام - ممن لاحق له في الخمس - ولاتحرم عليه الصدقة» (17).

وباتساع آفاق الدولة الإسلامية، وانتشار جنودها في مناطق بعيدة عن المركز الأصلي للدعوة، شعر الخليفة عمر بن الخطاب بضرورة تأسيس «الديوان أو سجل المحاربين وأهليهم حسب قبائلهم، وهذا أعطى الأنساب أهمية جديدة. وكان حافزا إضافيا للاهتمام بدراسة الأنساب» (18). «وما فرض عمر بن الخطاب، وعثمان بن عفان، وعلي بن أبي طالب - رضي الله عنهم - الديوان، إذ فرضوه إلا على القبائل ولولا علمهم بالنسب، ما أمكنهم ذلك... » (19).

إلا أننا سنرى فيما بعد أن الضرورة التنظيمية هذه - رغم وجودها - لم تكن الدافع الوحيد للاهتمام بالأنساب في هذه الفترة التي تتميز ببداية الاختلاط - أو بتفاقمه - بين العرب المسلمين وغيرهم من مسلمي المناطق المجاورة، التي كانت في الغالب قد تجاوزت مرحلة الاعتزاز القبلي بالأنساب (20).

ت- الأنساب كمصدر لكتابة التاريخ (21)

وعلى هذا المستوى أيضا كانت البداية هي الاهتمام بمعرفة نسب الرسول وعائلته وقبيلته، وفي هذا يقول ابن حزم: «فأما الغرض من علم النسب فهو أن يعلم المرءأن محمدا صلى الله عليه وسلم الذي بعثه الله تعالى إلى الجن والإنس بدين الإسلام، هو محمد بن عبد الله القرشي الهاشمي، الذي كان بمكة، ورحل منها إلى المدينة..» (22).

ولكن هذا الاهتمام ينصب كذلك على أناس آخرين لهم علاقة بالرسول عليه السلام، «زوجاته» : «وأسماء أكابر الصحابة من الأنصار والمهاجرين» (23). ثم تتسع دائرة الاهتمام لتشمل قريشا كلها، وولد قحطان من الأنصار وغيرهم (24).

فالاهتمام بأنساب العرب أدى بالضرورة إلى الاهتمام بتاريخهم، لا القبلي فقط، بل والثقافي أيضا. لأن هذه الأنساب ليست مكتوبة، بل منبثة في مايسمى بأيام العرب، وأشعارهم وحكاياتهم التي كانت كلها شفوية (25). وإذا كنا نعرف أن الأنساب التي تحفظ

بهذه الكيفية، لايمكن أن تكون محققة ولكنها مقبولة نظرا لشهرتها بالسماع الفاشي (26)، فإن أهميتها - وما يتصل بها من حكايات وأساطير - كمصدر للتاريخ، ترجع - في نظرنا - لا إلى كونها حقيقية، بل إلى كونها تعبر عن تصور القبيلة أو المجموعة لماضيها. وهذا التصور لا تمليه الرغبة في الحفاظ على الحقائق المعاشة في الماضي، بقدر ما تمليها الرغبة في حل أوتفجير التناقضات المطروحة لدى المجموعة الحالية. أي أن هذا التصور يخضع أيضا لضرورات الحاضر باستعمال الماضي والتصرف فيه أو بمحوه عند الحاجة (27).

فالأنساب التي جمعت في صدر الإسلام، وفي الفترتين الأموية والعباسية، كانت قد كتبت كما أملاها رؤساء كل قبيلة ونسابوها، دون أن تكون لدى جامعيها أية وسيلة نقدية تمكنهم من تمحيصها وتدقيقها (28). ومع ذلك فقد كانت مصدرا هاما من مصادر الكتابة التاريخية في تلك الفترات (29). وبما أن الفترات المذكورة كانت فترات الاضطرابات والتغيرات السياسية الكثيرة، وبما أن التهافت على جمع الأخبار والأنساب، كان - بالإضافة إلى الدوافع الشرعية والتنظيمية والثقافية - بدوافع سياسية واضحة أو مكتومة، فإن الروايات المصرح بها، لابد أن تتحكم في توجيهها الظروف السياسية والمجتمعية السائدة آنذاك، وبالتالي فإن ما كتب منها، مما وصل إلينا أو لم يصل، كرس بصفة نهائية صور المجتمعات القبلية الجاهلية كما كان يراها الرواة ويريدونها، أو كما كانت تريدها الجهات التي كانوا ينتمون إليها، أو يستهدفون إرضاءها.. في الفترات المذكورة (30).

3) وفي العصر الأموي تزايد الاهتمام بالأنساب، ولكن مع خلفيات قبلية لم تكن بارزة في عهد الرسالة والخلافة. ومعلوم أن الدولة الأموية ضربت صفحا عن كثير من مكتسبات الدولة الإسلامية في عهد الرسول وخلفائه الراشدين، بعد أن اغتصبوا الحكم وقتلوا أقرب الناس إلى النبي عليه السلام (31).

ويبدو أن حاجة الأمويين إلى المشروعية في الحكم - بعد أن أقصوا علي بن أبي طالب الخليفة الشرعي - هي التي دفعتهم إلى تشجيع تدوين الأنساب مع الإلحاح على الجانب القبلي لتبرير استيلائهم على السلطة، من جهة، ولإثارة العنجهية العرقية لدى العرب بصفة

عامة لمواجهة العناصر الإسلامية غير العربية كالفرس والمصريين وغيرهم، من جهة أخرى (32). وبهذا الاتجاه يكون بنو أمية ومؤيدوهم من العائلات الأرسطوقراطية العربية قد أخروا إلى حد بعيد تحقيق سيادة مفهوم الأمة التي جاء به الإسلام، وإحلال شعور الانتماء إلى الجماعة الإسلامية المتنوعة، محل العصبيات القبلية السائدة في العصر الجاهلي (33).

4) الأنساب في المغرب.

إذا كانت بعض كتب أنساب العرب الجاهليين - أو بعض الاقتباسات من التي ضاعت منها- قد وصلت إلينا، نظرا لاهتمام المختصين بها في بداية الدولة الإسلامية، وبإيعاز - أحيانا- من الخلفاء أو الملوك المسلمين؛ فإن كتب الأنساب التي ألفها المغاربة الأمازيغيون في أصول سكان بلادهم، قد تلفت في غالبيتها، إن لم نقل في مجموعها. وإذا كنا نأسف لذلك، فلأننا نعتبر أنها كانت - لو بقيت- ستساعد على تكوين نظرة أعمق عن أصول السكان وتاريخهم في أوائل الإسلام وقبل ذلك (34).

وكيفما كان الأمر، فالملاحظ أن هذا النوع من التآليف كان كثيرا، وأن أصحابها - إذا اعتبرنا مقتبسات الذين نقلوا عنهم، واطلعوا على كتبهم - كانوا من العلماء الراسخين في شتى ميادين المعرفة المعروفة آنذاك (35)، وأن كتب الأنساب التي ألفوها، كانت تضم أخبارا تاريخية نادرة، عن الشعوب التي اهتموا بأنسابها (36)، كما تضم الكثير من أسماء الأشخاص والمجموعات البشرية وأسماء الأماكن.. التي اندثر جلها اليوم (37). ومعلوم أن هذا النوع من المعلومات يكتسي أهمية تاريخية جلى، خصوصا إذا كان الأمر يتعلق بالمجتمعات ذات الثقافات الشفوية، حيث تكون الوثائق المكتوبة نادرة أو من نوع لايساعد كثيرا على رصد البنيات والتطورات المجتمعية العميقة فيها.

فهؤلاء النسابون الأمازيغيون الذين نقل عنهم ابن حزم (38)، والبكري (39)، وأبو بكر الصنهاجي البيذق (40)، وعبيد الله بن صالح بن عبد الحليم (41)، وصاحب كتاب مفاخر البربر (42)، وابن خلدون (43)... كانت كتبهم معروفة متداولة إلى أواخر القرن الثامن عشر (44)، وبما أن هذا التاريخ قريب نسبيا، فإن أمل العثور عليها أو على بعضها،

يمكن أن يراود الباحثين، خصوصا وأن الفترة الزمانية التي تفصلنا عن نهاية القرن الثامن عشر، لم تشهد حوادث خطيرة يمكن أن تؤدي إلى إتلافها نهائيا.

وإذا كان أهل المغرب الأقصى قد سبقوا غيرهم في الغرب الإسلامي إلى الكتابة في مادة الأنساب (45)، فإن الدوافع إلى ذلك تبقى سرا من الأسرار.. ورغم أن عبد الله صالح بن عبد الحليم، «كتاب الأنساب» (46) يروي حكاية ترجع كتابة أول مؤلف في أنساب الأمازيغ - أو بعضهم على الأقل - إلى مابعد فتح الأندلس مباشرة، اتقاء لضياع أنسابهم، بعد اختلاطهم بسكان شبه جزيرة ايبيريا: «ظلمتم أولادكم الذين ولدتم هاهنا، يكبرون ولايعرفون أنسابهم» (47)، أقول رغم أنه أورد هذه الحكاية التي لاتخلو من مدلول، حتى إذا افترضنا أنها موضوعة، فإننا نرجح أن الاهتمام بالأنساب كان عملة جارية لدى الأمازيغيين قبل الفترة المذكورة بكثير. فوجود نسابين أمازيغيين في فترة مبكرة من تاريخ المغرب الإسلامي، مثل محمد بن يوسف الوراق، وسابق بن سليمان المطماطي، وكهلان بن لوا الأوربي، وهاني بن يصدور الكومي وعبد الله بن أبي المجد المغيلي، وغيرهم (48)، دليل على أن الاهتمام بمادة الأنساب، كان موجودا قبل ذلك.

والذي جعلنا نعتقد ذلك كذلك هو أن التنظيم المجتمعي لدى سكان شمال إفريقيا، كان منذ القديم تنظيما عائليا بالمعنى الواسع، وإثنيا قريبا من التنظيمات القبلية المعروفة في مناطق أخرى من حوض البحر المتوسط على الخصوص (49)، وفي هذا النوع من الأنظمة - كما سبق أن قلنا - تكون العلاقة النسبية الدموية أو الطوطمية، هي الوسيلة الوحيدة لتكوين مجموعات منسجمة بإمكانها المحافظة على البقاء تجاه الوسط الطبيعي أو البشري (50).

من هم هؤلاء النسابون؟

يبدو أن مايعرف عن هؤلاء محدود جدا، وأن القلة القليلة منهم هي التي نقلت لنا المصادر المعروفة أسماءهم وبعض عناوين تآليفهم التي ضاع معظمها، إن لم نقل كلها (51). فإذا كانت الحكاية التي رواها صاحب «كتاب الأنساب» المشار إليه سابقا (52)، تشير إلى أن المجاهدين الأمازيغيين المقيمين بالأندلس، أرسلوا: «جملة من فقهائهم حتى

وصلوا إفريقيا فاجتمعوا مع ذي السن منهم، فكتبوا لهم ذلك الكتاب» في أنسابهم، فإنها لم تذكر أسماء هؤلاء الفقهاء، ولم تحدد مواطن المجموعات التي توجهوا إليها ليجمعوا أنسابها، ومع ذلك فإن الاستنتاج الذي توصلنا إليه سابقا - وهو أن الأمازيغيين كانوا يهتمون بالأنساب قبل الإسلام بكثير - تؤكدها هذه السهولة التي توصل بها هؤلاء الفقهاء إلى جمع أنساب المجموعات الأمازيغية في كتاب بقي متداولا إلى القرن الرابع عشر الميلادي (التعليق رقم 41). و مهما يكن فإن هؤلاء يمكن اعتبارهم من أوائل النسابين الأمازيغيين الذين كتبوا في هذا المجال في العهد الإسلامي. وبما أننا لانتوفر على أية وسيلة تمكننا من إثبات الترتيب الكرونولوجي لعصور كل الذين وردت أسماؤهم في الكتب المعروفة الآن، فإننا سنعتمد عصور الذين نقلوا عنهم لتحديد الفترة التي عاشوا فيها على وجه التقريب وسنكتفي هنا بالذين نقلوا عنهم من المغاربة والأندلسيين، دون المشارقة، لأن جل ماقاله هؤلاء الأخيرون في الموضوع، انتقده المغاربة والأندلسيون كابن حزم وابن خلدون مثلا (53)، ولأن معالجة هذه المسألة يدخل في إطار آخر ليس هو الإطار الذي حددناه لهذا المقال.

لقد خصص ابن حزم الفارسي في كتابه «جمهرة أنساب العرب» بابا خاصا سماه: «جمهرة من نسب البربر» وألحق به فصلا ذكر فيه «بيوتات البربر بالأندلس»، غير أنه لم يذكر أسماء كل الذين نقل عنهم. فقد بدأ حديثه عنهم بقوله: «قال قوم: إنهم [البربر] من بقايا ولد حام بن نوح عليه السلام، وادعت طوائف منهم [الانتساب] إلى اليمن، إلى حمير، وبعضهم إلى بر بن قيس عيلان، وهذا باطل لاشك فيه، وما علم النسابون لقيس عيلان ابنا اسمه برّ أصلا، ولا كان لحمير طريق إلى بلاد البربر، إلا في تكاذيب مؤرخي اليمن» (54).

يلاحظ هنا أنه لم يذكر اسم من قال، مع أن معرفة مصدره هنا له أهمية قصوى بالنسبة إلى مانحن بصدده من البحث عن النسابين الأمازيغيين الأولين، وقد كتب كذلك بعد الفقرة المذكورة مباشرة: «ورأيت لبعض نسابي البربر..»، مما يدل على أنه قرأ لهؤلاء النسابين. ورغم أنه قال في نفس الفقرة: «ذكر ذلك يوسف الوراق (55) عن أيوب بن أبي يزيد بن

مخلد بن كيداد»(56)، فإننا نعتقد أنه اطلع على كتب أخرى غير كتاب «أنساب البربر» لمحمد بن يوسف الوراق (57)، وذلك اعتمادا على صيغة الجملة المذكورة نفسها، ولأنه كذلك ذكر بعد ذلك اسما آخر من أسماء النسابين الأمازيغيين، حيث كتب: «قال أبو محمد بويكني البرزالي الإباضي، وكان ناسكا عالما بأنسابهم»(58). ورغم أن ابن حزم لم يذكر من النسابين غير الأسماء الثلاثة المذكورة أعلاه، فإنه يمكن أن نضيف اسما رابعا هو أبو سهل الفارسي النفوسي (59)،الذي كان حيا في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي)، أي في نفس الفترة التي كان فيها محمد بن يوسف الوراق تقريبا، وبذلك نكون قد حددنا الفترةالتي عاش فيها أقدم من عرفنا من النسابين الأمازيغيين المنقول عنهم في مجال الأنساب. ويبدو أن أقدم هؤلاء جميعا هو أيوب بن أبي يزيد الذي اغتيل ما بين سنتي 333 هـ و336هـ (60).

هناك جماعة أخرى من النسابين نعرفها بأسمائها، وبالنقول التي أخذت من الكتب التي ألفوها في أنساب الأمازيغيين. ولكننا لانعرف بالضبط الفترة التي كانوا فيها على قيد الحياة. ومن هؤلاء نذكر سابق بن سليمان المطماطي الذي قال عنه ابن خلدون أنه أكبر نسابي الأمازيغيين المعروفين آنذاك (61)، وهاني بن يصدور الگومي الذي اعتبره ابن خلدون من نسابة الأمازيغ، ووضعه في نفس مرتبة سابق ابن سليمان المطماطي السابق الذكر (62)، وهاني بن بكور الضريسي الذي يذكره ابن خلدون أحيانا قبل سابق بن سلمان المطماطي حينما يتعلق الأمر بأنساب الأمازيغيين (63).

أما كهلان بن أبي لوا الأوربي الذي يشير إليه ابن خلدون في الغالب كلما ذكر الثلاثة السابقين فإننا لم نضعه معهم لسبب واحد هو أننا نعرف عصره. فقد كان حيا بالفعل في أوائل القرن الخامس الهجري (أوائل القرن الحادي عشر الميلادي) (64). وبما أن ابن حزم لم ينقل عن أي واحد من هؤلاء الأربعة رغم كل ماقيل عنهم بعده، فإن السبب في ذلك قد يكون هو أنهم عاشوا في فترة متأخرة عن عصره. ولكن هذا الافتراض يمكن أن ندلي به فيما يتعلق بسابق وهاني الكومي وهاني الضريسي، لأننا لانعرف الفترة التي عاشوا فيها. أما

كهلان الأوربي فلا يجوز اعتباره كذلك، لأنه كما ذكرنا سابقا - كان حيا في أوائل القرن الخامس الهجري، ولم يتوف ابن حزم إلا في سنة 456 / 1064. ومع ذلك يمكن أن نفترض مرة أخرى أن ابن حزم اطلع على كتابه، ولم يذكره لسبب من الأسباب، أو لم يصله إلابعد أن انتهى من تأليف كتاب الجمهرة، أو لم يصله البتة. ونفس الشيء يمكن قوله بالنسبة إلى الثلاثة الآخرين في حالة ما إذا كانوا سابقين لابن حزم أو معاصرين له.

بقي لنا أن نشير إلى شخص آخر مرموق في ميدان الأنساب الأمازيغية هو عبد الله بن أبي المجد المغيلي. إن كتابه عن «أنساب البربر» يعتبر - إلى حد الآن - مفقودا أوضائعا، ولكن مانقل عنه يعد دليلا على أن تأليفه هذا كان ذا قيمة كبيرة، فقد نقل عنه ابن عذاري في كتاب «البيان المغرب» (65)، وعبيد الله بن صالح بن عبد الحليم في «كتاب الأنساب» المذكور سابقا (66)، وقد وردت في هذا الأخير العبارة التالية: «قال أبو المجد المغيلي في تاريخ الكنعانيين والعمالق..»(67). إن أهمية هذه الجملة، تكمن في كونها تعطينا عنوان كتاب عبد الله بن أبي المجد المغيلي، وهو «تاريخ الكنعانيين والعمالق». ومنه استقى عبيد الله بن صالح بن عبد الحليم ما أورده من معلومات عن أنساب الأمازيغيين، غير أن هذا لايعني أن الكتاب كان يحوي سلاسل الأنساب فقط، بل يضم كذلك أخبارا تاريخية كما يدل على ذلك عنوان كتابه المذكور. ومن الممكن جدا أن يكون هذا الكتاب نفسه هوالذي يشار إليه باسم «كتاب الأنساب».

وهنا تجدر الإشارة إلى أن ابن خلدون لم يذكر اسم عبد الله بن أبي المجد المغيلي، مع أن كتاب هذا الأخير كان معروفا في عصره.

تلك كانت بعض الإشارات إلى النسابين الأمازيغيين المشهورين الذين بقيت بعض آثار تآليفهم فيما اقتبس منها في كتب الآخرين التي وصلت إلينا. والغريب في الأمر هو أن جل كتبهم كانت متداولة إلى وقت قريب، ومع ذلك فإنها تبخرت جملة (68)، في حين احتفظ لنا بكتب أقدم منها بكثير. فإذا كان كتاب الأنساب لعبيد الله بن صالح يعتبر استثناء، فإنه يفيدنا كثيرا من جوانب متعددة، نخص بالذكر منها هذا العدد الكبير من

المهتمين بأنساب الأمازيغيين في عصر المؤلف (القرن الرابع عشر الميلادي) (69).

هناك ملاحظة تبدو لنا جديرة بالاهتمام، هي أن جل هذه الكتب بدأ نجمها في الأفول لدى المؤرخين بعد القرن الرابع عشر الميلادي. في حين بدأت كتب الأنساب في غالبيتها تتجه اتجاها جديدا ظهر بوضوح في عناوينها. هذا الاتجاه يتلخص في الاهتمام بأنساب الشرفاء والأولياء وبيوتات الأرسطوقراطية الدينية الحضرية منها بالخصوص (70). وهذا - في نظرنا- تحول له ارتباط وثيق بالتطور الإيجابي للحواضر، والتطور السلبي للبوادي. وهذا ماسيتأكد فيما بعد، خصوصا بعد ترحيل المسلمين من الأندلس. وهذا هو الشيء الذي لم يلاحظه ابن خلدون، ولايمكن أن يؤاخذ عليه، لأن مفعوله لم يبرز بعد على المستوى السياسي في عهده. ولكنه لاحظ بروزه على المستوى الاقتصادي، وأشار إليه في الفصل الثالث والتاسع والعشرين من المقدمة.

ورغم أن الأستاذ محمد القبلي اعتبر أن قيام السعديين في القرن السادس عشر كان انتصارا للصوفية المتمركزة - بصفة خاصة - في البوادي المغربية (مساهمة.. ص 44)، وهذا مالاشك فيه، ولكننا نعتبر ذلك - من وجهة نظر الأنساب ودورها في تأسيس الدول كما يراها ابن خلدون - انتصارا للمفهوم الحضري للنسب. والدليل على ذلك هو - كما قال الأستاذ محمد القبلي في نفس الصفحة من المقال - أن عمل الزوايا أهل «لتحويل الحكم عن العصبيات البربرية»، أي أن الأنساب فقدت مدلولها ومفهومها الخلدونيين. وهكذا نلاحظ أن ما لاحظه ابن خلدون واعتبره وسواسا لا أقل ولا أكثر، هو الذي غير المفاهيم كلها فيما بعد.

لماذا هذا الاهتمام الكبير بالأنساب لدى علماء الأمازيغيين في فترة مبكرة من عصر الإسلام المغربي، رغم أن الضرورة الشرعية والتنظيمية منعدمتان؟

إنه سؤال ليس من السهل الإجابة عنه، خصوصا وأن مصادرنا التاريخية المعروفة لاتشفي غليل من يحاول تحليل هذه الظاهرة، فإذا كنا قد أشرنا سابقا إلى أن الاهتمام بالأنساب لدى الأمازيغيين لابد أن يكون قديما (71)، فإن ذلك لايبرر هذا الإلحاح على كتابة الأنساب

وجمعها في عهد الإسلام الذي كان منذ البداية ضد عادة التفاخر بالأنساب، كما كان الأمر في الجاهلية العربية. وإذا علمنا أن جل الأمازيغيين الذين اهتموا بجمع وتدوين أنساب إخوانهم، كانوا -بشهادة ابن حزم، وابن عذاري وابن خلدون، ومؤلف كتاب «مفاخر البربر»، وعبيد الله بن صالح بن عبد الحليم، وغيرهم - من العلماء الصالحين - بل منهم من أخذ عن التابعين مباشرة كسمكو بن واسول، جد المدراريين السجلماسيين (72)، أقول إذا علمنا ذلك، فإن الظاهرة المذكورة تستدعي الاستغراب أكثر من ما لو كان المهتمون بالأنساب من غير الراسخين في العلم (73).

أمام الصعوبات المذكورة، لايسعنا إلا أن نبدي بعض الملاحظات التي يمكن أن تساعد على تلمس الطريق نحو إيجاد جواب شاف للسؤال المطروح:

1) أول ملاحظة يمكن إبداؤها هي أن جل النسابين الأوائل المعروفين لدينا - بأسمائهم على الأقل - ينتمون إلى من اصطلح على تسميتهم بالبتر أبناء مادغيس، شقيق برنس جد البرانس الذين يكونون القسم الثاني من أبناء مازيغ (74). فأبو محمد بويكني البرزالي الذي كان واحدا من مصادر ابن حزم، كان من بني برزال، وهم بطن من بطون زناتة (75)، وأبو سهل الفارسي النفوسي، ينتمي إلى نفوسة وهم أيضا من نسل مادغيس (76)، وأيوب بن يزيد مخلد بن كيداد، كان هو أيضا من زناتة (77)، وسابق بن سليمان المطماطي وكهلان بن أبي لوا كانا من مطماطة (78)، وهولاء من أبناء عمومة زناتة (79). وعبد الله بن أبي الهد المغيلي ينتمي إلى مغيلة وهم من البتر (80). وقد عد ابن خلدون مغيلة من إخوان مطماطة (81)، وهاني بن يصدور الكومي، وكوميا من أبناء فاتن كمديونة، وكلهم إخوان مغيلة ومطماطة ومطغرة (82) وهاني بن بكور الضريسي، وضريسة من نسل مادغيس الأبتر (83).

والجدير بالذكر أن خالد بن خداش صاحب كتاب «تاريخ إفريقيا» وخليفة بن خياط (المنوني - المصادر...، ص 26) كانا كذلك من مغيلة، وهذا الانتماء له أهميته كما سنرى فيما بعد (انظر ابن خلدون - «العبر..» الترجمة الفرنسية، ج 1، ص 249).

2) الملاحظة الثانية هي أن جل هؤلاء - إن لم نقل كلهم - كانوا ينتمون إلى مجموعات (أو «قبائل») كانت تعتنق واحدا من المذاهب الخارجية: فبنو برزال كانوا إباضية (84)، ونفوسة كانوا من الأوائل الذين اعتنقوا المذهب الإباضي (85)، وزناتة ومطماطة (86)، ومغيلة (87)، ومطغرة (88)، كذلك كانوا كلهم خوارج. أما كوميا، فرغم أننا لا نتوفر على نص صريح يثبت انتماءها إلى فرقة من فرق الخوارج المغاربة، فإنه من الراجح أن تكون قد تبنت - هي بدورها - مذهب الصفرية، ولو على سبيل التضامن مع إخوانها مطغرة (89). أما ضريسة فتضم جميع أبناء فاتن الذين منهم مطغرة ومغيلة وكوميا ومطماطة وغيرهم (90). وبما أن ابن حزم وابن خلدون لم يشيرا إلى مجموعة مستقلة تحمل هذا الإسم، فإن النسابة هاني بن بكور الضريسي، السابق الذكر، أخذ الاسم الأعلى لكل المجموعات المذكورة، واكتفى به عن اسم المجموعة الصغيرة الحقيقية التي كان ينتمي إليها، ولايمكن أن تكون إلا واحدة من التي تنحدر من ضريس حفيد مادغيس.

3) الملاحظة الثالثة هي أن هؤلاء أعطوا عن أنساب شعوبهم معلومات أكثر تفصيلا من التي أعطوها عن شعوب أبناء عمومتهم المنتمين إلى نَسْلِ برنس، ويظهرهذا بوضوح في تفاوت عدد الصفحات المخصصة لكلا الفريقين عند كل من ابن حزم وابن خلدون (91). ولاشك أن هذا راجع إلى عدم تمكنهم من معرفة تفاصيل أنساب إخوانهم البرانس، أكثر مما هوراجع إلى إهمال مقصود. ومع ذلك فإن الاهتمام المتأخر لأبناء برنس بأنسابهم (كتاب الأنساب لعبيد الله بن صالح بن عبد الحليم، مثلا) يمكن - في الحالة الحاضرة لمعارفنا - أن يفتح المجال لتخمينات كثيرة، منها مثلا أن المذهب الصفري الذي انتشر في المغرب الأقصى أكثر من غيره، لم يكن - رغم تطرفه - يولي مسألة الأنساب اهتماما خاصا لأسباب مبدئية لا نعرفها، أو لأسباب موضوعية يصعب إثباتها (انظر التعليق رقم 21).

4) نلاحظ كذلك أن جل هذه المجموعات كانت تقطن القسم الشرقي من شمال إفريقيا، الممتد من مصر إلى وسط المغرب الأوسط (92)، وهذا يعني أنها كانت أول من اتصل بالعرب الفاتحين، وبالتالي كانت أول من قاومهم (93)؛ كما كانت أول من اعتنق الإسلام

وساهم في نشره (94).

وبما أن العناصر العربية التي كانت في الجيش الإسلامي، كانت تعطي جانب الأنساب أهمية كبيرة - وخاصة في عهد بني أمية - وكانت مسألة النسب هذه تؤثر تأثيرا كبيرا في السلوك السياسي للولاة والخلفاء الأمويين، وكذا الصراع القديم المعروف بين القيسية واليمنية (95)، فإن الأمازيغيين يمكن أن يكونوا قد تأثروا - هم بدورهم - بهذه الصراعات، وركزوا على مسألة الأنساب، وأحاطوها باهتمامهم، ووظفوها لتلعب دور المحرك تجاه الظروف المستجدة. وربما كان هذا هو السبب الحقيقي في ادعاء بعض المجموعات الأمازيغية - كلوانة وهوارة وزناتة - الانتماء إلى حمير (96)، الادعاء الذي أبطله ابن حزم (97) وكذبه ابن خلدون (98). وقد يكون هذا الادعاء رد فعل أولي من هؤلاء الأمازيغيين، بعد الفتح مباشرة، بغية الاحتفاظ بامتيازاتهم في إطار الوضعية الجديدة، وتقربا من الفاتحين المنتصرين (99)، ثم تغير موقفهم بعد ذلك، إثر اعتناقهم مذهب الخوارج، وخاصة مذهب الإباضية التي أولت موضوع فضائل الأمازيغيين، «وما سيتم على أيديهم من عودة الإسلام إلى أصوله الصحيحة» (100) اهتماما كبيرا. وليس من المستبعد أن يكون لهذا الموقف أثر على الرجوع بأنساب الأمازيغيين إلى أصولها الحقيقية. وكأن اعتناق المذاهب الخارجية قد أرجعت إليهم الثقة بأنفسهم، وشجعتهم على إعلان تمايزهم، وخاصة بعد أن أصبحت لديهم زعامات دينية أمازيغية حصلت على تكوين عال، وبلغت مستوى رفيعا في العلوم الدينية؛ ومنهم من أخذها من مصادرها العليا كعكرمة المغربي الذي أخذ عن أبي هريرة والسيدة عائشة (101) وعن عكرمة هذا أخذ أبو القاسم سمكو بن واسول (102) وميسرة المطغري زعيم الصفرية بالمغرب الأقصى (103)، بل إن زعماء الخوارج بالمغرب الكبير عملوا فيما بعد على تكوين الأطر الأمازيغية، حتى يتحملوا هم أنفسهم أعباء نشر المذهب وإظهاره: «ولذلك تم اختيار ممثلين عن الجهات التي انتشر فيها المذهب [الإباضي] للتوجه إلى البصرة لمزيد من الدرس فاختير عاصم السدراتي من غرب الأوراس وأبو داود القبلي النفزاوي من نفزاوة جنوب إفريقية [تونس الحالية]، وإسماعيل بن درار من غدامس جنوبي طرابلس،

وانضم إليهم عبد الرحمان بن رستم من القيروان، وتوجه هؤلاء الذين عرفوا «بحملة العلم» إلى البصرة حيث ظلوا في صحبة أبي عبيدة مسلم خمس سنوات يتلقون العلم على يديه، ويعدون العدة للظهور، ويتعلمون أصول الحكم وفنونه» (104).

هناك تفسير آخر يمكن أن يكون له حظ أكبر من الصحة؛ ذلك لأنه يعتمد على تبرير صريح لمسألة اهتمام الأمازيغيين بأنسابهم، بل بمفاخرهم؛ فقد افتتح صاحب «مفاخر البربر» كتابه بالعبارة التالية: «الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمد وآله وأصحابه أجمعين، أما بعد: فإنه لما كانت البربر عند كثير من جهلة الناس أخس الأمم وأجهلها وأعراها من الفضائل، وأبعدها من المكارم، رأيت أن أذكر ملوكهم في الإسلام ورؤساءهم وثوراتهم وأنسابهم وبعض أعلامهم وتواريخ أزمانهم...» (105).

من هذه الفقرات يتبين إذن، أن من بين الدوافع التي جعلت الأمازيغيين يهتمون بأنسابهم وتاريخهم (106)، وجود رأي أو واقع يحتقرهم وينقص من قيمتهم (107). ويبدو أن هذا الموقف كان -بالفعل- سائدا في الأندلس (108).

يستخلص من الملاحظات السابقة - التي ليست في نظرنا إلا ملاحظات أولية غير متقصية - أن اهتمام الأمازيغيين بأنسابهم وتاريخهم كان جوابا متأنيا وعميقا عن جملة من المشاكل المطروحة بعد الفتح الإسلامي مباشرة وبعد ذلك، وخاصة بعد فتح الأندلس. ويمكن أن يوضع هذا الجواب في نفس الموقع وفي نفس الاتجاه الذي وضعت فيه الحركات السياسية الأمازيغية الإسلامية التي ظهرت في إطار المذهب الخارجي (109)، ويبدو أن سيادة المذهب السني بشمال إفريقيا فيما بعد، كان عاملا من عوامل اختفاء كتب الأنساب التي ألفها الخوارج الأمازيغيون، وبقاء جل كتبهم الأخرى دون نشر إلى يومنا هذا (110).

ابن خلدون والنسب

نعود الآن إلى مؤرخ مغربي انفرد بإعطاء ظاهرة النسب مفهوما لم يسبق إليه: إنه ابن خلدون. لقد اكتشف بالفعل الوظيفة السياسية والمجتمعية لظاهرة طبيعية في الأساس هي علاقة النسب الموجودة بين الأفراد والجماعات في المجتمعات ذات التنظيمات الإثنية، وعليها

بنى نظريته السياسية كلها كما سبق أن قلنا في مقدمة هذا المقال.

سنحاول هنا التعرف على رأي ابن خلدون في هذا الموضوع معتمدين أساسا على ماكتبه حوله في كتاب المقدمة.

I - تعريف ابن خلدون للنسب:

يعتبر ابن خلدون «أن صلة الرحم طبيعي في البشر إلا في الأقل» (111). وصلة الرحم هذه تلزمها العلاقة النسبية التي تربط بين الأفراد المنحدرين من أب واحد.

وقد شرح معنى الحديث: «تعلموا من أنسابكم ماتصلون به أرحامكم»، بقوله: «بمعنى أن النسب إنما فائدته هذا الالتحام الذي يوجب صلة الرحم» (112). فصلة الرحم هنا معناها - كما هو معلوم - التعاطف والتزاور والتعاون والتعاضد على المستوى العائلي المحدود. وهذا هو الحد الأقصى الذي أراد الإسلام ألا تتجاوزه العلاقة النسبية، عكس ماكانت عليه في الجاهلية. ولنفس الهدف أيضا حسمت مسألة الطعن في أنساب الناس، «لأن الناس مصدقون في أنسابهم»، «فلا تعارض فيها [مقاصد الشريعة] بين المقطوع والمظنون [من النسب] (113)». غير أن بين هذا التعريف وبين الواقع حتى عهد ابن خلدون بونا شاسعا. وهذا ما لاحظه بالفعل وحاول أن يشرحه شرحا يفرغ التعريف السابق من مضمونه، لأن النسب بهذا المضمون، ليست له أية فعالية مجتمعية أو سياسية. وسنتطرق للتعريف الثاني لدى ابن خلدون فيما بعد، وسنرى بعد ذلك أن هذا التعريف هو الذي يهم ابن خلدون نظرا لدوره الخطير في تحريك المجتمع، وتكوين الزعامات السياسية وإنشاء الدول، ولدوره كذلك في تحطيم ماذكر ومحوه.

النسب في البوادي (114) والأرياف (115) والحواضر

يميز ابن خلدون بين النسب في كل من البوادي والأرياف والحواضر، ففي البوادي يكون النسب صريحا: «وذلك لما اختصوا به من نكد العيش وشظف الأحوال وسوء المواطن (...) فلا ينزع إليهم أحد من الأمم أن يساهمهم في حالهم (...) فيؤمن عليهم لأجل ذلك من اختلاط أنسابهم وفسادها، ولاتزال بينهم محفوظة صريحة، واعتبر ذلك في مضر من

قريش وكنانة وثقيف وبني أسد وهذيل ومن جاورهم من خزاعة...» (116).

أما النسب في الأرياف والحواضر فيتميز - في رأيه - بالاختلاط والتداخل، عكس مايقع في البوادي.

فبخصوص الأرياف، كان الاختلاط كبيرا منذ عهد عمر بن الخطاب على الأقل، مما دفعه إلى حث العرب على المحافظة على أنسابهم، فقال: «تعلموا النسب ولاتكونوا كنبط السودان، إذا سئل أحد عن أصله قال من قرية كذا» (117).

وقد وقع هذا الاختلاط بصفة خاصة، في قبائل عرب: «حمير وكهلان مثل لخم وجذام وغسان وطي وقضاعة وإياد» (118). وتعليل ذلك - حسب ابن خلدون - هو مخالطتهم للعجم، «وهم لايعتبرون المحافظة على النسب في بيوتهم وشعوبهم» (119).

غير أن الاختلاط يقع بشكل آخر حتى داخل القبائل البدوية التي اعتبرها ابن خلدون ذات أنساب صريحة غير مختلطة، وفي هذا المعنى قال: «اعلم أنه من البين أن بعضا من أهل الأنساب يسقط إلى أهل نسب آخر بقرابة إليهم أو حلف أو ولاء، لفرار من قومه بجناية أصابها، فيدعي بنسب هؤلاء...» (120). غير أن ابن خلدون يرى وجود فرق جوهري بين اختلاط الأنساب في الأرياف واختلاطها في البوادي. ففي الحالة الأولى - حسب رأيه - يؤدي ذلك الاختلاط إلى فساد الأنساب (121)، أما في الحالة الثانية، فلا يقع. وسيأتي شرح ذلك.

أما في الحواضر، فنتيجة الاختلاط فيها هي نفس النتيجة التي لوحظت في الأرياف، مع فارق - هو بسيط في حد ذاته - ولكنه ستكون له نتائج بعيدة المدى فيما بعد (122). هذا الفارق هو أن النسب اكتسب مفهوما آخر، ليس هو المفهوم الذي دافع عنه ابن خلدون بقوة (123). فإذا كانت الأنساب قد فسدت - بالمعنى الخلدوني - في الحواضر، فإن بعض أهل الحضر أصبحوا يعتقدون ويروجون أن «الحسب هو أن يكون [المرء] من قوم قديم نزلهم بالمدينة» (124). وعن هذا الرأي رد ابن خلدون بقوله: «وليت شعري ما الذي ينفعه قدم نزلهم بالمدينة إن لم تكن له عصابة يرهب بها جانبه، وتحمل غيرهم على القبول منه»

(125). وقال كذلك: «ولا يكون للمنفردين من الأمصار بيت إلا بالمجاز، وإن توهموا فزخرف من الدعاوي (...) وأكثر ما رسخ الوسواس في ذلك لبني إسرائيل...» (126). وقد أشار إلى أن بعض أهل الأندلس يطمحون إلى الوصول إلى المناصب العليا في الدولة، اعتمادا على أنسابهم. وفي هذا الموضوع قال ابن خلدون: «وأكثر ما يقع في هذا الغلط ضعفاء البصائر من أهل الأندلس، لهذا العهد لفقدان العصبية في مواطنهم منذ أعصار بعيدة بفناء العرب ودولتهم بها وخروجهم من ملكة أهل العصبيات من البربر، فبقيت أنسابهم العربية محفوظة، والذريعة إلى العز من العصبية والتناصر مفقودة، بل صاروا من جملة الرعايا المتخاذلين، الذين تعبدهم القهر ورئموا للمذلة، يحسبون أن أنسابهم مع مخالطة الدولة، هي التي يكون لهم بها الغلب والتحكم، فتجد أهل الحرف والصنائع منهم متصدين لذلك ساعين في نيله..» (127).

نستنتج مما سبق أن ابن خلدون يعتبر أن النسب في الأرياف والحواضر - نظرا لفساده فيهما - ليست له أية قيمة عملية، لأن مفعوله لايتجاوز - ولايمكن أن يتجاوز - مدلوله الأول المحصور في صلة الرحم فقط. وهذا المستوى من التعامل مع الأنساب ليست له أبعاد تاريخية، وبالتالي فابن خلدون لايهتم به قطعا.

II - أقسام النسب لدى ابن خلدون:

اهتم ابن خلدون بتصنيف أنواع العلاقات النَّسَبية، لأن لكل نوع منها - في نظره - طبيعة خاصة، ووظيفة معينة، في توظيفه العام للنسب - كظاهرة مجتمعية - في ديناميكية المجتمع ككل.

وسنلاحظ أن المقياس الذي اعتمده في كل قسم منها هو مدى قوة أو ضعف الاتحاد والتضامن والتناصر بين أفراد كل قسم أو بين الجماعات التي تكونه.

1 - النسب المتواصل:

وفيه القريب والبعيد، فالقريب هو الذي تكون فيه الرابطة النَّسَبية واضحة، أي أن أسماء كل العائلات المكونة للجماعة إلى جد معين معروف، نظرا لقصر الفارق الزمني الذي

يفصلها - في وضعها الحالي - مع فترة التأسيس، أي حينما كان الجد الأعلى حيا. وفي هذا النوع تكون الوصلة ظاهرة تستدعي الالتحام والاتحاد والتناصر «بمجردها ووضوحها بين المتناصرين» (128).

والبعيد هو الذي تكون فيه الرابطة النَّسَبية بعيدة الذكرى فـ: «إذا بعد النسب بعض الشيء فربما تُنوسيَ بعضها [الوصلة]، ويبقى منها شهرة، فتحمل على النصرة لذى نسبه بالأمر المشهور» (129).

ويختلف النسب القريب عن البعيد، بكون هذا الأخير يمكن أن يضم أشخاصا لاتربطهم علاقة دموية بالجماعة التي أصبحوا ينتمون إليها: «ومن هذا الباب الولاء والحلف» (130). ومع ذلك فابن خلدون يعتبر أنه حتى في هذه الحالة، تكون العلاقة النسبية ثابتة، نظرا لتوفر الشرط الذي يعتبره أساسيا في هذه العلاقة، هذا الشرط هو وجود النعرة «لأجل اللحمة الحاصلة من الولاء، مثل لحمة النسب أو قريبا منها» (131).

2- النسب الخاص والنسب العام:

ومن جهة أخرى يميز ابن خلدون بين النسب الخاص والنسب العام، فالنسب الخاص هو الذي يجمع بين أفراد كل مجموعة صغيرة «مثل عشير واحد أوأهل بيت واحد أو إخوة بني أب واحد» (132)، من التي تكون مجموعا أكبر، يدعي الانتماء إلى أصل واحد.

وفي النسب الخاص - في نظر ابن خلدون - يكون الالتحام أشد «لقرب اللحمة» (133). ولذلك تكون الرئاسة في أصحاب النسب الخاص، إذا كانوا أقوى من غيرهم من ذوي الأنساب الخاصة داخل المجموع. وهذا هو معنى قوله: «والرئاسة فيهم إنما تكون في نصاب واحد منهم، ولاتكون في الكل، ولما كانت الرئاسة إنما تكون بالغلب، وجب أن تكون عصبية ذلك النصاب أقوى من سائر العصائب، ليقع الغلب بها، وتتم الرئاسة لأهلها» (134).

أما النسب العام، فهو الذي تنضوي تحته مجموعات - قد تكون كثيرة أو قليلة - من ذات الأنساب الخاصة. وهذه تزعم عادة أنها تنتمي إلى أصل بعيد واحد. ومفعول هذا

الانتماء، يظهر بصفة خاصة عندما تكون - ككل - في مواجهة مع مجموعة نسبية أخرى أجنبية. ويرى ابن خلدون أن الالتحام في النسْب العام يكون أقل منه في النسب الخاص (135). وهذا الفرق لايظهر - بطبيعة الحال - إلا حينما يتعلق الأمر بالقضايا الداخلية للمجموعة النسبية العامة (136).

هذا وقد تعرض ابن خلدون لمسألة الحسب والشرف (137) وربط بينهما وبين النسب ربطا موضوعيا محكما. ويعتبر «أن الحسب والشرف الحقيقيين إنما هما بالخلال (...) فمعنى الحسب راجع إلى الأنساب..» (138). غير أنه يشترط في ذلك أن يكون في أهل العصبية «فيكون الحسب والشرف أصليين في أهل العصبية..» (139)، وإلا فهما مجازيين فقط (140). فالحسب الذي يقتصر على تعديد الآباء والركون إلى العافية «ليس نسبا على الحقيقة وعلى الإطلاق» (141).

III - ثمرات النسب (142):

سنتحدث في هذه النقطة عن التعريف الثاني للنسب عند ابن خلدون. وهذا التعريف هو الأساس في نظره، لأنه بهذا المعنى - كما سبق أن قلنا - هو الذي يساهم في الحركة التاريخية في المجتمعات القبلية. أي أنه يلعب دورا إيجابيا في السيرورة التاريخية لهذه المجتمعات. بينما يبقى دور النسب - بالتعريف الأول - دورا سلبيا، لأنه مجرد من ثمرته التي هي المبرر الوحيد للنسب كموضوع، وهي وحدها التي تبرر الاهتمام به وإدخاله في الاعتبار حينما يدرس التطور السياسي للمجتمعات القبلية. فالنسب بدون عصبية (143)، «أمر وهمي لاحقيقة له، ونفعه إنما هو في هذه الوصلة والالتحام» (144). وهو بالتالي «علم لاينفع، وجهالة لاتضر، بمعنى أن النسب إذا خرج عن الوضوح، وصار من قبيل العلوم ذهبت فائدة الوهم فيه عن النفس، وانتفت النعرة التي تحمل عليها العصبية، فلا منفعة فيه حينئذ» (145).

يفهم من هذا أن قيمة النسب عند ابن خلدون، تتجلى أولا وقبل كل شيء في وجود العصبية التي هي ثمرة له. وهي وحدها التي تعطي لمؤسسة النسب كل مدلولها، وكل

فعاليتها التاريخية والعصبية ليست مستقلة عن النسب البتة كما زعم الأستاذ محمد عابد الجابري حين كتب : «ولهذا نجد ابن خلدون لايقيد العصبية بالنسبة، بل بالالتحام الحاصل بسببه» (146) . ويبدو أن هذا راجع فقط إلى سوء فهم مقالة ابن خلدون. إذ الالتحام والاتحاد لايقع إلا من ذوي النسب الواحد، وإذا تحقق الالتحام والاتحاد كانت العصبية. فالنسب «إنما هو في هذه الوصلة والالتحام» وبعبارة أخرى فالوصلة والالتحام وبالتالي العصبية لاتقع بدون نسب «ولايصدق دفاعهم وذيادهم إلا إذا كانوا عصبية وأهل نسب واحد (...) إذ نعرة كل أحد على نسبه وعصبيته أهم» (147) . فالأصل إذن هو وجود نسب معترف به من قبل أفراد الجماعة، سواء كان حقيقيا أو وهميا .وإذا كان ابن خلدون لا يعتبر العلاقة الدموية شرطا أساسيا في التجمعات النسبية، لأن الأنساب تختلط (148) ؛ - وهذا شيء بديهي - فإن وجودها كاصطلاح وكمؤسسة مرجعية في كل مايحرك الجماعة أوالقبيلة، هو أساس البناء الخلدوني كله في مجال التطور السياسي للمجتمعات القبلية التي تعرف عليها.

إن إلحاح ابن خلدون على فعالية العلاقة النَّسَبية في المجتمعات الإسلامية التي عرفها - وخاصة المجتمع المغربي - دليل آخر على عمق تأمله في تاريخ هذه المجتمعات. لأن مسألة النسب هذه لعبت بالفعل دورا هاما في تطور الأحداث فيها إلى عصر ابن خلدون على الأقل (149) . فقد كانت الرابطة النسبية أساس «العمل أوالفعل التاريخي» في المجتمعات التقليدية بصفة عامة، لأنها كانت المحرك الوحيد لعوامل التغيير في المجتمع (150) . كما كانت هي اللحام الايديولوجي (151) الذي يحول دون انفجار الجماعة أو القبيلة، إذاتعارضت المصالح الاقتصادية بين العشائر المكونة لها، «فالنظام المجتمعي يتوقف على نوع ودرجة الاحترام الذي يظهره مجموع الأفراد المكونين لها، تجاه بعض الأشخاص أو الأشياء أو الأفكار أوالرموز» (152) . وهي كذلك بمثابة «الهيكل العظمي للتنظيمات المجتمعية، إذ الحياة المشتركة للجماعة، تنتظم كلها حول الرابطة النسبية، وتتمسك بأشكالها» (153) .

وإذا كان الأمر كذلك، فليس المهم أن نلاحظ «أن الأساس الحقيقي والفعلي الذي تقوم

عليه العصبية (...) هو «المصلحة المشتركة الدائمة للجماعة» (154) ، لأن ذلك طبيعي في كل المجتمعات التقليدية التي تعتمد النسب كـ «مجمِّع ايديولوجي» (155) ، ولكن الأهم - بالنسبة إلى المؤرخ - هو وصف وتفسير الغلاف أوالإطار الإيديولوجي الذي تمنه الجماعة أو القبيلة للمحافظة على هذه المصلحة.

فالمؤرخ - في مثل هذه الحالة - يهتم أساسا بالتعرف على أشكال النمو في المجتمعات التاريخية ، وأنماط تطورها المجتمعي والسياسي - بما في ذلك تطور ونمو العقليات فيها - انطلاقا من الأشكال الخارجية - المعترف بها والمعلن عنها - لسلوكها كجماعات في عصر معين. لأن هذه الأشكال الخارجية للسلوك الجماعي ذات أهمية كبرى في تحديد البنيات «الثابتة» أو «القارة» لدى هذه المجتمعات، «لأن البنية المجتمعية ليست حدثا ملحوظا، ولكنها منهج معرفي» (156) . ومعلوم أن نظام القرابة شبكة من العلاقات المجتمعية المحددة، وهو في نفس الوقت، جزء لايتجزأ من الشبكة العامة للعلاقات المجتمعية التي تسمى البنية المجتمعية (157) . وكم نحن في حاجة إلى إبراز هذه البنيات والعوامل التي تتحكم فيها.

الهوامش :

(1) انظر : **المقدمة**، الطبعة الرابعة، بيروت، 1978 (هذه الطبعة هي المعتمدة في هذا المقال). الصفحات 25، 27، 30، 129، 130، 131، 134، 135، 184، 192، 327 ومابعدها.

وعن مدلول كلمتي النسب والحسب، انظر ابن منظور، **لسان العرب** (1955) المجلد الأول، ص 310 وما بعدها، وكذلك **الموسوعة الإسلامية** (بالفرنسية) (1971) ج III ص 245 وما بعدها.

(2) **المقدمة**، ص 27، يؤكد ابن خلدون أنه في مقاصد الشريعة لاتعارض بين المقطوع من النسب والمظنون منه. (م. نفسه، ص 25).

(3) **المقدمة**، ص 31، 129، 134، 135.

(4) حول هذا الموضوع يرجع إلى الدراسة القيمة التي أنجزها الأستاذ محمد القبلي تحت عنوان : **«مساهمة في تاريخ التمهيد لظهور دولة السعديين»**، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، العدد الثالث والرابع (مزدوج)، 1978، ص 7 -59.

(5) انظر محمد عابد الجابري - **العصبية والدولة**، (1971) ص 250.

(6) استعملنا هذا المصطلح تجاوزا، والمقصود هنا هو الطرق والزوايا لأنها ساهمت أساسا في جعل النسب السلبي فوق العصبيات القبلية، وجعل هذه في خدمة ذاك. وهذا ينطبق على السعديين بصفة خاصة (انظر محمد القبلي، المرجع السابق. ص 44 وأماكن أخرى من نفس المقال).

(7) نعتبر أن مثل هذا السلوك هو رد فعل طبيعي، يمكن أن يلاحظ في جميع التجمعات البشرية كيفما كان حجمها، ودرجة تطورها، ولكن مع اختلاف القواعد والوسائل التي تتحكم في هذا السلوك. وبذلك نستبعد تقرير هذا السلوك كمؤسسة قائمة الذات في نوع معين من التجمع البشري، وفي فترة معينة من فترات تطوره المجتمعي والسياسي، كما زعم گيلنر وغيره، انظر ابن خلدون - **المقدمة**، ص 131، انظر كذلك:

-John Waterbury - **Le commandeur des croyants**, trad-franc, (1976), pp. 164 sqq.

- Guy Rocher - **L'organisation sociale**, (coll. Points), Paris, 1972, pp 92- sqq.

- A.R Radcliffe- Brown- **Structure et fonction dans les sociétés primitives**, (coll Points) Poitier, 1972, p.19.

(8) انظر:

-Mircea Eliade - **Le mythe de l'éternel Retour**, (coll. idées), Paris, 1969, pp.113sqq.

- Jacques Berque, "**Qu'est-ce qu'une "tribu" nord-africaine**", in Marghreb histoire et sociétés 1974, p. 27.

- Guy Rocher - **L'organisation sociale** (coll points) paris 1972 pp 92-93

(9) ابن حزم - **جمهرة أنساب العرب**، تحقيق عبد السلام محمد هارون، القاهرة، 1977ص 1، قارن مع البيذق **المقتبس من كتاب الأنساب في معرفة الأصحاب**، الرباط، 1971 ص 18 ومابعدها. وقد أتى ابن خلدون بهذا الحديث على الشكل التالي : «الناس معادن، خيارهم في الجاهلية، خيارهم في الإسلام إذا فقهوا» (المقدمة، ص 134).

(10) ابن حزم - **جمهرة**...، ص 2.

(11) م. نفسه، ص 3

(12) م. نفسه، ص 3 ومابعدها.

(13) م. نفسه، ص 3، وكان ابن خلدون من الذين يؤمنون بهذا الرأي : «بمعنى أن النسب إذا خرج عن الوضوح وصار من قبيل العلوم، ذهبت فائدة الوهم فيه عن النفس وانتفت النعرة التي تحمل عليها العصبية، فلا منفعة فيه حينئذ» (المقدمة، ص 129). قارن مع ماورد في **كشف الظنون**...، حاجي خليفة، طبعة بيروت، بدون تاريخ، المجلد الأول، ص 178 ومابعدها.

(14) **جمهرة**... ص 2، قارن مع ابن خلدون. **المقدمة** ص 136 ; 193، محمد القبلي - «**مساهمة**..»، ص 37.

(15) ابن حزم - «**جمهرة**...»، ص 3.

(16) م. نفسه، ص 3.

(17) م. نفسه، ص 3

(18) عبد العزيز الدوري - **بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب**، بيروت، 1960، ص 19، 40.

(19) ابن حزم - **جمهرة**...، ص. 5

(20) انظر : ابن خلدون - **المقدمة**، ص 129 ومابعدها.

(21) ينبغي الاحتراز من تعميم أهمية الأنساب كمصدر للتاريخ، لأن ذلك لم يكن فعلا واقعا إلا عند المجتمعات القبلية الراحلة على العموم، والتي تكون فيها العصبية هي أساس العلاقات، سواء على المستوى الداخلي أو على المستوى الخارجي، ولأن القبائل المستقرة رغم أن كل واحدة منها تزعم الانتماء إلى أصل معين، فإنها قليلا ما تهتم بتحقيق ذلك عمليا، فمهمة النسب لديها تقف عند الانتماء الغامض إلى أصول معينة، يساعدها على المحافظة على وحدتها وبقائها (انظر ابن خلدون، - **المقدمة**، ص 31، 129، 130). كما أن هذا الانتماء كثيرا ما يكون لا إلى جد معين مشترك، بل إلى مكان محدد هو موطنها الحالي أو السابق. وهذا واضح في قول عمر بن الخطاب: «تعلموا النسب ولاتكونوا كنبط السودان إذا سئل أحد عن أصله قال: «من قرية كذا» (**المقدمة**، ص. 130). وهذا يعني أن دور النسب لدى المستقرين لايلعب نفس الدور الذي يلعبه عند الرحل.

انظر J. Berque - Op.cit p. 28

(22) **جمهرة**.. ص 2. في هذه الفقرة يبدو واضحا أن الأمر لايقتصر على ذكر سلسلة آباء وأجداد الرسول محمد، بل يتجاوز ذلك إلى ذكر الأحداث التاريخية: «الذي كان بمكة ورحل منها إلى المدينة...»، انظر كذلك **Encycolopédie de l'Islam**, 1971. T. III, pp. 245 sq.

(23) ابن حزم - **جمهرة**... ص 3.

(24) م. نفسه ص 6 قال ابن حزم في مقدمة كتاب **جمهرة أنساب العرب** : «فجمعنا في كتابنا هذا تواشج أرحام قبائل العرب (...) وذكرنا من أعيان كل قبيلة مقدارا يكون من وقف عليه خارجا من الجهل بالأنساب» ص6.

(25) انظر الدوري - **نشأة**...، ص 16 ومابعدها.

(26) انظر **الونشريسي** - **المعيار**، 1981، ج2، ص 547.

(27) قارن مع:

-Mircea Eliade - Op.Cit. pp. 48 sqq. et pp.113sq.où il écrit surtout: "L'homme archaïque - on l'a montré-tente de s'opposer, par tous les moyens en son pouvoir, à l'histoire, regardée comme une suite d'événements irréversibles imprévisibles et de valeur autonome. Il refuse de l'accepter et de la valoriser comme telle, comme histoire, sans parvenir pour autant à la conjurer toujours,".

انظر كذلك: الدوري - **نشأة**... ص 15 ومابعدها.

-R. Blachère - **"Les savants iraqiens et leurs informateurs bédouins aux IIe - IVe siècle de l'Hégire"**, in Mélanges William Marçais, (Paris 1950) pp.37 sq et passim.

رغم أن بلاشير تناول في مقاله هذا مسألة المخبرين بصفة عامة، سواء كان الأمر يتعلق باللغة أو بالشعر أو بالأيام...، فإن كل ماقاله ينطبق على رواة الأنساب أيضا، لأن الأمر يتعلق في غالب الأحيان بنفس الأشخاص أو على الأقل بنفس النوع من الأفراد.

انظر كذلك كتاب **السير والمغازي** لابن اسحاق، مقدمة المحقق سهيل زكار (1978)، ص 7، حيث يقول: «يضاف إلى ذلك أن الصراعات القبلية بدأت مع الفتوحات وإنشاء الأمصار، كما بدأ صراع بين السلطة المركزية من جهة، ورجال القبائل من جهة أخرى، وطبيعي أن تحاول كل قبيلة إنشاء «صورة تاريخية» خاصة بها دفاعا عن الذات، في الوقت الذي كانت فيه السلطة تحاول القيام بالأمر نفسه».

(28) انظر الدوري - **نشأة**...، ص 40، 42، 44، 48، 58، 118، ومابعدها.

- وانظر كذلك:

R. Blachère - Op; Cit p. 38,39,40,42 et 48. "Au début, écrit-il, elles sont [ces recherches] menées d'une façon fort désordonnée et portent sur tout ce qui peut forcer la curiosité" p.38. "La critique ne joue guère" p. 42.

(29) انظر الدوري - **نشأة**...، ص 16، 39، 42، وفي هذه الفترات كتبت كتب كثيرة في مادة الأنساب، لكنها لم تكن كلها - كما قد يتبادر إلى الذهن - بالنسبة إلى التي وصلتنا على الأقل، عبارة عن لوائح بأنساب الأشخاص أو القبائل.. بل كانت تحتوي على وقائع تاريخية وأخبار متنوعة، لها علاقة بالشخص أو القبيلة المقصودة. وأحسن مثال على ذلك كتاب **أنساب الأشراف** للبلاذري (انظر: الدوري - **نشأة**... ص 49) وتاريخ الأشراف الكبير للهيثم بن عدي، ونسب **قريش** لمصعب الزبيري.. (انظر الدوري - **نشأة**...، ص 41-42).

(30) انظر الدوري - **نشأة**...، ص 19، 29، 33، 34، 40، 41، 48، 57، 58.

وكذلك: Ali Oumlil - **L'histoire et son discours...**, 1979.pp 18-19.

وقد يكون التصرف في كلام الرواة من الجامعين أنفسهم، وتصرفهم هذا تمليه أوضاعهم المجتمعية ومواقعهم تجاه السلطة، ومواقفهم الظرفية أو السياسية. فعقبة بن نافع مثلا، لم يذكره مصعب الزبيري في كتابه نسب **قريش** مع أنه ذكر أباه نافع وابنه عبد الرحمان (انظر: ليفي بروفانصال - «**نص جديد عن فتح العرب للمغرب**»، في صحيفة المعهد المصري للدراسات الإسلامية في مدريد، المجلد الثاني 1954 ص206 - 207).

وانظر كذلك تعليق حسين مؤنس على نفس المقال، في نفس العدد، بخصوص قضية عبد الله بن الزبير وعبد الله ابن أبي سرح.

انظر كذلك كتاب **السير والمغازي** (المشار إليه سابقا) ص.17.

(31) انظر: الدوري **نشأة**... ص 24، 33، 35، 36، 39، 40، 41، 42، 118، 119.

انظر كذلك: جرجي زيدان - **تاريخ التمدن الإسلامي** (1947) ج 4، ص 55 وما بعدها 69، 73 ومابعدهما، 78 ومابعدها، 80 - 86.

(32) انظر: جرجي زيدان- المرجع السابق، ص 43، 45، 46، 48، 57.

انظر كذلك: Ali Oumlil - op.cit.pp.14 sqq.

- جرجي زيدان - المرجع السابق ص 56 وما بعدها، 60 ومابعدها.

(33) انظر: Ali Oumlil, op. cit pp. 18sq.

Mohamed Kably - **"Ummah, identité régionale et conflits politico-culturels: cas du Maroc médiéval"**, in studia Islamica, Ex fasciculo L VIII, Paris, 1983;pp.84 sqq.

- قارن مع محمد القبلي - «**مساهمة**...»، ص 16، 17، 33، 34، 39، 51، 53، 55.

- جرجي زيدان - المرجع السابق، ص 37 وما بعدها، 49 ومابعدها.

ومع ذلك فإن الاتجاه الإسلامي - غير القبلي - بقي مستمرا رغم قوة الاتجاه القبلي في الفترة الأموية على الخصوص. وهذا الاتجاه الإسلامي هو الذي تطور وأدى إلى الاهتمام بمناقب الأولياء والصالحين والشرفاء والعلماء... (انظر الدوري «نشأة...»، ص 19) وقد انتشر هذا النوع من التأليف في المغرب ابتداء من عهد الموحدين على الخصوص. (انظر على سبيل المثال ابن سودة - **دليل مؤرخ المغرب** (1965)، ج 2 ص 561، و ج 1 ص 71 ومابعدها).

(34) انظر المنوني - **المصادر العربية لتاريخ المغرب**، الدارالبيضاء، 1983، ص. 25، 26، 27، 67 ومابعدها.

وانظر كذلك:

René Basset - **"Les généalogistes berbères"**, in les Archives Berbères, vol.I; 1915, Fascicule 2, - pp3. sqq

(35) انظر: **الهوامش أرقام**: 39، 40، 41، 42، 43، 44.

(36) انظر المنوني - «**المصادر**...» ص 25 ومابعدها، 67 وما بعدها، ابن خلدون - «**العبر**...» (1959)، ج 6. ص 176، 177، 186.

(37) انظر على سبيل المثال **كتاب الأنساب** لعبيد الله بن صالح بن عبد الحليم، مخطوط بالخزانة العامة بالرباط تحت عدد ك 1275، و**مفاخر البربر** مخطوط بنفس الخزانة، تحت عدد 1020 د، و**جمهرة من أنساب البربر** لأبن حزم وابن خلدون **العبر**... (1959) ج 6 وغيرها من المصادر.

(38) **جمهرة من أنساب البربر** باب من أبواب كتاب ابن حزم: **جمهرة أنساب العرب** السابق الذكر ص 495 - 503.

يبدو أن ابن حزم اعتمد في كتابة هذا الباب على من يعرف أكثر من اعتماده على كتب النسابين: «فينتقد [ابن خلدون] على ابن حزم أنه لم يطلع على كتب علماء البربر في أنسابهم، «**العبر**»، جزء 6، ص 235» (المنوني - «المصادر...» ص 26). غير أنه يبدو أن الأستاذ المنوني لم ينتبه هنا إلى أن ابن خلدون خصص نقده لابن حزم في هذا الموضوع ولم يعممه، لأنه يقول عنه في موضوع آخر: «وقد أبطله إمام النسابين والعلماء أبو محمد بن حزم» («العبر...» 1959) ج6، ص 191) وبالفعل، فالعبارة التي فهم منها أن ابن خلدون ينتقد ابن حزم بعدم الاطلاع على

كتب النسابين الأمازيغ بصفة كلية، لانتقده في الحقيقة إلا بخصوص خبر معين. وهذا ما يفهم من نفس العبارة في الترجمة الفرنسية لكتاب «**العبر**...» (1925) ج 1، ص. 232).

(39) نقل بالخصوص عن محمد بن يوسف الوراق معلومات جغرافية وتاريخية، وهذا الأخير كان أيضا من النسابين إذ كتب كتاب: **أنساب البربر**، نقل عنه غير البكري. انظر المنوني - «**المصادر**...» ص 25).

(40)» **المقتبس من كتاب الأنساب في معرفة الأصحاب**»، (1971)، ص 14. حيث يقول: «... وانظرها في أنساب مطماطة وصطفورة من كتابي **أنساب البربر** لمحمد بن يوسف الوراق القروي، وعبد الحق بن إبراهيم الصنهاجي».

(41) انظر كتاب الأنساب السابق الذكر، رقم ك 1275 وهذه بعض الفقرات كدليل على مانقول: «قال عبيد الله: كتب إلي الشيخ الفقيه المؤرخ النسابة أبو عبد الله محمد بن مسعود أن لمصمود ستة من الولد...» (ص 28). «وقال أبو المجد المغيلي: إن مصمود هو مصمود بن إيلان...» (ص23).

«وروى هاني بن يكون (كذا) الطريسي وغيره من نساب أهل المغرب..» (24). «قال عبيد الله: حدثني يحيى بن يلازرك بن يليلش بن تميلا...» (ص25).

«وحدثني دينار بن عبد الرحمان أيضا أن مصطاو ووصاد وتيغت وجلاوة هم أولاد توطس» (ص 25-26). «قال سمعنا ذلك من كتاب كان يقرأه علينا اسحاق بن أبي موسى الهسكوري من بني واووج». (ص26) «حدثني بأنسابهم [المصامدة] صاحبنا في الله الطالب الأكرم أبو عثمان سعيد بن يعقوب بن ياسين بن تمتنا (...) بن ركراك بن دنغول بن بلا» (ص 27).

«قال لي أبو سعيد الكتراري من أراد الدنيا والآخرة فعليه ببلاد رجراجة....» (ص 27).

«وأما هزميرة، فإن نسابهم الذين أدركناهم فإنهم [يقولون] كلهم ينتسبون إلى إيلا»، (ص 27).

«وممن حدثني بذلك أبو فارس عبد العزيز بن وين الخير...» (ص 27). «وحدثني أيضا بأنساب هركاكة وقبائلها الشيخ أبو بكر بن موسى بن اسحاق بن جدام..» (ص27).

قال عبيد الله: حدثني بذلك محمد بن مسعود المشهور بالشريف بمراكش مكاتبة، وحدثني أن كثير بن وسلاسن أمير المصامدة وصادة الذين كانوا بقرب طنجة وسبتة إلى عين الشمس قبل الإسلام...» (ص 28).

(42) انظر: المنوني. - «**المصادر**...» ص 67 وما بعدها، ليفي بروفانصال، «**نص جديد عن فتح العرب للمغرب**»، صحيفة المعهد المصري للدراسات الإسلامية في مدريد، المجلد الثاني، سنة 1954، ص200 ومابعدها.

(43) انظر: كتاب «**العبر**..» (1959)، ج، 6، ص 176 ومابعدها، 186.

(44) وفي هذا الصدد كتب أبو القاسم الزياني في **الترجمانة الكبرى** (1967)، الفقرة التالية: «وطالعت فيها [تلمسان] تاريخ سليمان بن اسحاق المطماطي وتاريخ هاني بن بصدور الكومي، وتاريخ كهلان بن أبي لوا الأوربي، في أنساب البربر وأيامهم في الجاهلية والإسلام» ص 144.

قارن بين أسماء هؤلاء عند الزياني، وأسمائهم عند ابن خلدون، المرجع السابق، نفس الصفحة.

(45) انظر المنوني -» **المصادر**...» ص 18.

(46) ينسب المنوني «**كتاب الأنساب**» المسجل بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم ك 1275 إلى صالح بن عبد الحليم

(**المصادر**...» ص 18، 68).

وفي مكان آخر من كتابه (ص 26)، ينسبه لعبيد الله صالح بن عبد الحليم. ورغم أنه يبدو أن الأمر يتعلق بنفس الشخص، لأن مؤلف كتاب الأنساب يقول في كتابه المخطوط المشار إليه أعلاه: «قال عبيد الله صالح بن عبد الحليم، سمعت أبي رحمة الله عليه...» (ص 34، السطر الأخير والذي قبله)، فإن ليفي بروفنصال يعتقد أن عبيد الله هذا هو ابن صالح بن عبد الحليم. وفي هذا الصدد يقول: «إنه عبيد الله بن صالح بن عبد الحليم، أي أنه ابن أبي علي صالح الذي اعتمد عليه ابن عذاري، ومن الممكن أن يكون قد قام بتسجيل المعلومات التي سمعها من أبيه» (انظر مقاله المذكور في التعليق رقم (30) ص 202).

انظر عن أبي علي صالح بن عبد الحليم - "**مفاخر البربر**"، مخطوط الخزانة العامة بالرباط، رقم د 1020، ص 37.

(47) انظر المنوني - «**المصادر**...» ص 18.

(48) م، نفسه، ص 18، 24، ومابعدها، 67 ومابعدها؛ ابن خدون - **العبر**، (1959) ج 6، ص 186؛ الزياني - «**الترجمانة**» (1967)، ص 144، ابن حزم - «**جمهرة**..» ص 495 ومابعدها.

(49) انظر:

-S. Gsell - **Histoire ancienne de l'Afrique du Nord**, (2e éd 1929), livre premier, pp 27,35,41,42,54,55,63 sqq. et t. III, p 189 et t V, p.122.

(50) انظر:

-A: Moret et G. Davy - **Des clans aux empires**, Paris, 1923. Première partie, **L'organisation sociale et la concentration progressive du pouvoir dans les sociétés primitives**, pp 11sqq.18,48,50,117,123,132.

انظر كذلك:

Germaine Tillion- "**Les deux versants de la parenté berbère**", in Actes du Premier Congrès d'Etudes des Cultures méditeranéénnes d'influance arabo-berbère, Alger 1973,pp.44-47.

وقد كتبت في الصفحة 47 بالخصوص تقول: «ومن جهة أخرى فإننا نعرف - بفضل المؤرخين القدامى - أن البنيات النسبية (بنيات القرابة) في المغرب الكبير، لم تتغير إلا فيما ندر، منذ ألفي سنة على الأقل».

(51) انظر التعليق رقم 34، ابن خلدون - «**العبر**...» (1959)، ج6، ص 186.

(52) انظر التعليق 47.

(53) انظر ابن حزم - «**جمهرة**...» ص 495، ابن خلدون -» **العبر**...» (1959)، ص 176 وما بعدها، 183 ومابعدها، 189، 190 ومابعدها، «**المقدمة**» (1978) ص 12- 13.

ومع ذلك يلاحظ أن كثيرا مما ذهب إليه المشارقة بخصوص أنساب وأصول سكان شمال إفريقيا، وهو الذي بقي سائدا حتى عند بعض الباحثين - وهناك بعض ماقاله ابن خلدون في هذا الموضوع: «وحسبك بها صفقة خاسرة، ومن الأخبار الواهية للمؤرخينماينقلونه كافة في أخبار التبابعة ملوك اليمن وجزيرة العرب، أنهم كانوا يغزون من قراهم باليمن إلى إفريقية والبربر من بلاد المغرب، وأن افريقش بن قيس (...) غزا إفريقية وأثخن في البربر، وأنه الذي سماهم بهذا الاسم، حين سمع رطانتهم وقال: ماهذه البربرة؟ فأخذ هذا الاسم عنه ودعوا به من حينئذ. وأنه لما انصرف من المغرب حجز هنالك قبائل من حمير فأقاموا بها، واختلطوا بأهلها، ومنهم صنهاجة وكتامة. ومن هذا ذهب الطبري

والجرجاني والمسعودي وابن الكلبي والبيلي إلى أن صنهاجة وكتامة من حمير، وتأباه نسابة البربر وهو الصحيح وذكر المسعودي أيضا أن ذا الاذعار من ملوكهم [اليمن] قبل افريقش (...) غزا المغرب ودوخه (...) وهذه الأخبار كلها بعيدة عن الصحة، غريقة في الوهم والغلط وأشبه بأحاديث القصص الموضوعة...» (المقدمة، ص 12).

(54) «جمهرة...»، ص 495 انظر كذلك ابن خلدون - «العبر...»، (1959) ج 6، ص 176 إلى 192 و«المقدمة»، (1978)، ص 12.

(55) انظر عنه المنوني «المصادر...»، ص 25، ابن خلدون - «العبر...»، (الترجمة الفرنسية) 1925 ج1، ص 169. لم يكن محمد بن يوسف الوراق هذا نسابة فحسب، بل كان كذلك مؤرخا وجغرافيامرموقا (انظر ابن عذاري «البيان...»، (1980) ج 1، ص 26 ومابعدها)

(56) انظر: René BASSET - op.cit.p.5

وأيوب هذا هو ابن أبي يزيد مخلد بن كيداد اليفرني الزناتي الذي ثار في النصف الأول من القرن الرابع للهجرة ضد أبي القاسم الشيعي بافريقية (انظر: ابن عذاري - «البيان...»، (1980)، ج 1، ص 216 ومابعدها). وأيوب هذا هو الذي سلم محمد بن يوسف الوراق بالأندلس ماوضعه أبوه في أنسابهم والتي وصل بها إلى يفرن بن جانا جد زناتة (انظر: R. BASSET - op.cit.p5)

وقد عده ابن خلدون من النسابين الأمازيغيين («العبر...»، (1959) ج 6، ص 186).

انظر عنه كذلك ابن خلدون - «العبر...» (الترجمة الفرنسية)، 1925، ج1، ص 203.

(57) انظر البيذق، «المقتبس...»، (1971) ص 14.

(58) «جمهرة...»، ص 498، لم نتوفر لحد الآن على معلومات تساعد على التعرف على هذا العالم الناسك النسابة.

(59) انظر: R. BASSET - op.cit p.5

(60) انظر ابن خلدون - «العبر...»، (1959) ج 6، ص 176.

انظر كذلك: R. BASSET - op.cit.p.5

وقد نقل عن بعضهم في مجال الأخبار التاريخية كذلك، بل يبدو أن كتب هؤلاء لم تكن كتب انساب فقط بالمعنى المحدود، ولكن كانت كتب أخبار كذلك. كما كان الأمر بالنسبة الى كتب الأنساب الأولى في الشرق. وأكبر دليل على ذلك «كتاب الأنساب» لعبيد الله بن صالح بن عبد الحليم السابق الذكر. أما بالنسبة إلى كتب النسابين الأمازيغيين الأولين، فشهادة أبي القاسم الزياني في الموضوع جد بليغة، اذ يقول: «وطالعت تاريخ بن اسحاق (كذا) المطماطي، وتاريخ هاني بن بصدور الكومي، وتاريخ كهلان بن أبي لوا الأوربي، في أنساب البربر وأيامهم في الجاهلية والاسلام، لأنهم كانوا نسابة البربر...» («الترجمانة»، (1967)، ص 144).

وقد عاش في نفس الفترة شخص اسمه عريب بن سعد القرطبي، غير أنه ذكر كمؤرخ لا كنسابة. (انظر المنوني - «المصادر...»، ص 25) وابن خلدون - «العبر...» (الترجمة الفرنسية)، 1925، ج1، ص 203، 261) وبما أنه كتب في تاريخ الأسرة المدرارية بسجلماسة، واعتمده في هذا الموضوع كل من ابن خلدون وابن عذاري وغيرهما (انظر المنوني

- «المصادر...»، ص 25)، فإننا نميل إلى الاعتقاد بأنه أشار إلى أنساب مكناسة التي ينتمي إليها المدراريون السجلماسيون وإذا لم ينقل عنه في هذا الموضوع، فربما لأنه لم يأت فيه بجديد بالمقارنة مع من سبقه من النسابين.

(61) «العبر...»، (الترجمة الفرنسية) 1925، ج1، ص 248.

(62) «العبر...»، (1959)، ج 6، 177، (الترجمة الفرنسية) (1925)، ج 1، ص 251. وهنا وصفه ابن خلدون بالشهرة، وسماه هانى بن بصدور بن مريس بن نفوت ونفوتة فرع من كوميا.

(63) «العبر...»، (1959)، ج، 6، ص 186. وقد نقل عن هاني الضريسي هذا، عبيد الله بن صالح بن عبد الحليم في «كتاب الأنساب» قائلا: «وروى هاني بن بكون (كذا) الضريسي، وغيره من نساب أهل المغرب...» ص 24.

(64) انظر ابن خلدون - «العبر...»، (الترجمة الفرنسية)، 1925، ج 1 ص 247 - 248 وقد قال عنه أنه كان عالما جدا بأنساب البربر.

(65) حيث قال: «قال أبو المجد المغيلي، وعلي بن حزم وغيرهما: أن زناتة هم أبناء جانا بن يحيى بن صولات بن ورتناج...» البيان... (1980)، ص 65.

انظر كذلك المنوني - «المصادر...» ص 26 الذي أكد أن صاحب **مفاخر البربر** أفاد منه كذلك.

(66) مخطوط الخزانة العامة بالرباط. رقم ك 1275، ص 24.23. انظر التعليق رقم 41.

(67) م. نفسه ص 23.

قارن مع ماورد في «**دليل مؤرخ المغرب**» لابن سودة، 1960، ج1، ص 73.

(68) هناك كتب أخرى كثيرة، كتبت في الموضوع، لم نذكرها هنا، منها على سبيل المثال: «**الديباجة في أخبار صنهاجة**»، و«**النبذ المحتاجة في أخبار صنهاجة** بافريقية وباجة لحمادو الصنهاجي المتوفى بمراكش عام 629 هـ والذي قال عنه مؤلف «**مفاخر البربر**» انه كان قاضيا بأزمور سنة 616 هـ (انظر «**الذيل والتكملة**»، تحقيق محمد بن شريفة (1984)، القسم الأول، ص 323 - 324 و«**دليل مؤرخ المغرب**» لابن سودة، ج 1، ص 167) وإبراهيم بن عبيد الله الشمروغني (انظر R. BAsset op. cit p.10) وموسى بن صالح الغماري الذي مجده ابن خلدون إلى حد كبير، «العبر...» (الترجمة الفرنسية)، 1925، ج1، ص 205) وعبد الحق بن إبراهيم الصنهاجي (انظر «**البيذق**»، «**المقتبس**» (1971)، ص 14).

وكتب التاريخ - التي قد لاتخلو من معلومات عن الأنساب الأمازيغية كلا أوبعضا - ككتب محمد بن يوسف الوراق، انظر المنوني: «**المصادر...**»، ص 25، وكتب خالد بن خداش وخليفة بن خياط، (انظر المنوني - «**المصادر...**» ص 26، وكذلك R. Basset - op cit 10)، وكتاب غريب بن سعد (أو حميد) القرطبي، انظر ابن خلدون - «**العبر...**» (الترجمة الفرنسية)، 1925، ج 1 ص 203، 261، وعنه نقل ابن خلدون ما ذكره عن المدراريين السجلماسيين ونقل عنه غيره، انظر المنوني - «**المصادر...**» ص 25؛ وعبد المالك بن موسى الوراق صاحب كتاب **المقباس في أخبار المغرب والأندلس**، وأبو عبد الله بن حمادو السبتي البرنسي، انظر عنهما المنوني، «**المصادر...**» ص 47.48) وغيرهم ممن لم نذكرهم أو لم نتعرف عليهم.

(69) انظر التعليق رقم 41.

(70) انظر على سبيل المثال عناوين الكتب المؤلفة في هذا الموضوع بعد الفترة المذكورة والموجود بعضها في **دليل مؤرخ المغرب** لابن سودة، (1960)، ج1، ص 71 ومابعدها.

وليفهم هذا الاتجاه أكثر يراجع مقال محمد القبلي «**مساهمة...**» مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، عدد 3 - 4 (مزدوج)، 1978، ص 7 - 59.

(71) انظر عند التعليق رقم 49.

(72) انظر البكري - «**المغرب...**» (1965)، ص 149؛ ابن خلدون - «**العبر...**» (الترجمة الفرنسية) 1925، ج.1، ص 202 ومابعدها؛ محمود إسماعيل - **الخوارج في المغرب** (1976) ص 48.

(73) انظر ابن خلدون - «**العبر...**» (الترجمة الفرنسية) 1925، ج1، ص 173؛ **مفاخر البربر**، مخطوط الخزانة العامة بالرباط، رقم 1020 ص 37.

(74) انظر: ابن حزم - «**جمهرة...**»، ص 495 ومابعدها؛ ابن خلدون - **العبر...** (1959)، ج 6، ص 176-177، 186، 190 ومابعدها.

(75) انظر ابن حزم - «**جمهرة...**» ص 498.

(76) انظر ابن حزم - **جمهرة...**، ص 496؛ ابن خلدون - «**العبر...**» (الترجمة الفرنسية، 1925، ج. 1، ص 170، 226.

(77) انظر ابن عذاري - **البيان...** (1980) ج 1، ص 216.

(78) انظر ابن خلدون - **العبر...** (الترجمة الفرنسية)، 1925، ج.1، ص 247 - 248.

(79) انظر ابن حزم - **جمهرة...**، ص 496؛ ابن خلدون - **العبر...**، (الترجمة الفرنسية)، 1925، ج 1، ص 172، 236.

(80) انظر ابن حزم - **جمهرة ...**، ص 496، ابن خلدون - **العبر...** (الترجمة الفرنسية)، 1925، ج1، ص 172.

(81) **العبر...** (الترجمة الفرنسية) 1925، ج1، ص 172، 248، 250.

(82) انظر: **العبر...** (الترجمة الفرنسية) 1925، ج 1، ص 172، 236، 250 ومابعدها، قارن مع البيذق، **المقتبس...** (1971)، ص 13 - 14.

(83) انظر: ابن خلدون - **العبر...** (الترجمة الفرنسية)، 1925، ج 1، ص 170، 172، 236، البيذق - **المقتبس...** (1971)، ص 51.

(84) ابن حزم - **جمهرة...**، ص 498.

انظر كذلك: R. Basset - opp cit p 4.5

(85) «وفي أيامه [سلمة بن سعيد داعية أبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة، تلميذ جابر بن زيد الذي يعتبره البعض أول أئمة المذهب الإباضي] تم انتشار المذهب (الإباضي) بين بربر نفوسة، في مستهل القرن الثاني الهجري، ومنذ ذلك الحين أصبح جبل نفوسة «دار هجرة» للمذهب الإباضي في بلاد المغرب» (محمود اسماعيل - «**الخوارج...**»، (1976)، ص. 54 - 53)؛ انظر كذلك: ابن خلدون - **العبر...**، (الترجمة الفرنسية)، 1925، ج.1، ص 226 ومابعدها،

وكذلك: Ch. A. Julien - **Histoire de l'Afrique du Nord**, 1975; t.II, p.31.

(86) انظر: ابن خلدون - **العبر...**، (الترجمة الفرنسية)، 1925، ج 1، ص 241.

(87) ابن خلدون- م. نفسه، ص 221، 249. انظر كذلك: البكري - **المغرب...** (1965)، ص 147.

(88) ابن خلدون - **العبر...** (الترجمة الفرنسية)، 1925، ص 237، انظر كذلك: محمود إسماعيل - **الخوارج...**، (1976)، ص 47 - 48.

ويكفي أن نشير هنا إلى أن زعيم الثورة الخارجية بالمغرب كان هو ميسرة المطغري الذي تلقى المذهب عن عكرمة كما تلقاه عنه سمكو بن واسول السابق الذكر.

(89) انظر ابن خلدون - **العبر...**، (الترجمة الفرنسية)، 1925، ص 237، 251؛ وكذلك: محمود إسماعيل - **الخوارج...** (1976)، ص 48.

وقد ذكر ابن خلدون (م. نفسه، ص 230)، أنهم اختلطوا بإخوانهم وحلفائهم وأرفحوما، وهؤلاء كانوا - هم بدورهم - خوارج (ابن خلدون -م. نفسه، ص. 219).

(90) ابن خلدون - م. نفسه، ص 236.

(91) **جمهرة...**، ص. 495 ومابعدها، **العبر...**، (الترجمة الفرنسية)، ج 1، ص 226 وما بعدها.

(92) انظر: ابن خلدون - **العبر...**، (الترجمة الفرنسية)، 1925، ج1، ص 219 ومابعدها، 226، وأماكن أخرى من نفس المرجع.

(93) انظر: ابن خلدون - م. نفسه، ص 216 ومابعدها، وأماكن أخرى من نفس المرجع.

(94) انظر: ابن خلدون - م. نفسه، ص 198، 210، 212: فمغراوة مثلا اعتنقوا الإسلام في عهد عثمان بن عفان، أي قبل الفتح (ابن خلدون- م. نفسه ص 210)، وزناتة هم الذين أنقذوا عقبة بن نافع، هو وجنوده من الموت المحقق عندما كان في جبال المصامدة بالمغرب الأقصى (ابن خلدون - م. نفسه، ص212). واجتازت فرق كثيرة من زناتة من مطغرة إلى شبه جزيرة ايبريا واستقرت هناك (ابن خلدون - م. نفسه، ص 237). كما أن جماعات كثيرة من مكناسة دخلت الأندلس في أوائل الفتح. وبقيت هناك (ابن خلدون - المرجع نفسه، ص 259).

(95) انظر:

Georges Marçais - **La Berbérie musulmane et l'orient au Moyen- Age**, Paris 1946, p.44
Mohamed Kably - **Ummah, identité régionale**, pp.89 sqq

(96) ابن خلدون - العبر... (الترجمة الفرنسية)، 1925، ص 185، **المقدمة** (1978)، ص 132-133.

انظر كذلك: الترجمانة الكبرى - الزياني (1967) ص 548.

(97) «**جمهرة...**»، ص 495، انظر التعليق رقم 54.

(98) انظر التعليق 53.

(99) انظر ابن خلدون - **المقدمة** (1978)، ص 132 - 133، وفي هذا المعنى يقول: «وقد يتشوف كثير من الرؤساء على القبائل والعصائب إلى أنساب يلهجون بها (...) فينزعون إلى ذلك النسب ويتورطون بالدعوى في شعوبه (...) وهذا كثير في الناس لهذا العهد، فمن ذلك مايدعيه زناتة جملة أنهم من العرب...»، وقد كتب في العبر، (1959)، ج

6، ص 192 يقول : «وأما نسابة البربر فيزعمون في بعض شعوبهم أنهن من العرب، مثل لواتة يزعمون أنهم من حمير، ومثل هوارة يزعمون.. أنهم من كندة من السكاسك، ومثل زناتة تزعم نسابتهم أنهم من العمالقة ومثل غمارة أيضا وزوارة ومكلاتة يزعم في هؤلاء كلهم نسابتهم أنهم من حمير (...) وهذه كلها مزاعم. والحق الذي شهد به الموطن والعجمة أنهم بمعزل عن العرب..»، انظر كذلك : **الاستقصا**، الناصري، (1954)، ج 1، ص 60 ومابعدها ؛ وانظر :
Mohamed Kably - op cit.pp. 100 sqq

(100) انظر : محمود إسماعيل - **الخوارج...** (1976)، ص 54.

(101) انظر : محمود إسماعيل - م. نفسه، ص 46 - 47.

. هذا الافتراض يمكن اعتماده إلى حد ما، لأننا لاحظنا أعلاه أن جل النسابين كانوا ينتمون إلى «قبائل» تقطن كلها - أو أبرز فرقها على الأقل - في القسم الشرقي من إفريقيا الشمالية. وفي هذا القسم انتشر المذهب الإباضي أكثر من انتشاره في أية منطقة أخرى من المغرب الكبير (انظر : محمود إسماعيل -م. نفسه، ص 54 - 55، 82،

(102) انظر محمود اسماعيل -م. نفسه ص 48. وانظر كذلك :
A. Bel- **La religion musulmane en berbère**, Paris, 1938.pp. 167.sqq.

(103) انظر محمود إسماعيل - م، نفسه، ص 47.

(104) المرجع نفسه، 55.

(105) **مفاخر البربر** مخطوط رقم د 1020 بالخزانة العامة بالرباط، ص 58. والجدير بالذكر أن كاتبا مجهولا (لعله عبد الحي الكتاني) كتب على الهامش، يمين الفقرات أعلاه مايلي : «الذي أرى أن جميع مايوجد من ذم البربر، أو جل مايوجد، إنما هو من وضع شياطين الأندلس، لأن البربر هم الذين فتحوا الأندلس، وكان خيرهم أعظم جنود الأندلس، وكان هؤلاء - جزاهم الله تعالى عنا خيرا - مع الأدارسة، وهوى أهل الأندلس مع بني مروان».

(106) انظر ابن عذاري - **البيان...**، (1980)، ج 1، ص 6 ومابعدها ؛ حيث خصص فصلا سماه : «ذكر فضل المغرب وما ورد فيه من الأخبار والآثار»، ومن بين الأحاديث التي أوردها فيه، الأحاديث الآتية : «لاتزال طائفة من أمتي بالمغرب ظاهرين على الحق حتى تقوم الساعة»، «ستكون فتنة، خير الناس فيها الجند الغربي»، «خير الأرض مغاربها، وأعوذ بالله من فتنة الغرب»، «لاتزال عصابة من أمتي بالمغرب، يقاتلون على الحق، لايضرهم من خالفهم...».

انظر كذلك : ابن خلدون - **العبر...** (الترجمة الفرنسية) 1925، ج 1، ص 198 - 206 وهو فصل خصه لتمجيد الأمازيغيين وذكر فضائلهم وعلمائهم ودولهم.

(107) انظر **الاستقصا** للناصري (1954)، ج 1، ص 64.

انظر كذلك:

-Mohamed kably - **Ummah, identité**, pp. 89 sqq.

- Mohamed Talbi - "**Hérésie, acculturation et nationalisme des berbères Bargawata**" in Actes du premier Congrès d'Etudes des Cultures méditerranéennes d'influence arabo-berbère, Alger, 1973.p.218.

- ابن خلدون - **المقدمة...** (1978)، ص 25.

(108) وفي هذا الصدد كتب الأستاذ محمد القبلي يقول :

De l'autre côté du détroit, et en dépit de l'effort régulièrement investi de la part des Maghrébins, combattants almoravides, volontaires, Almohades ou mérinides étaient également méprisés, honnis sournoisement par les Musulmans de la Péninsule. D'abord parce que ces derniers s'estimaient en majorité arabes

d'origine "conquérante"; ensuite parce qu'ils devaient s'estimer culturellement superieurs et qu'à ce titre , ils se refusaient systématiquement à adopter les "intrus". Et c'est ainsi que les Berbères maghrébins, malgré leur suprématie officielle et leur généologie de prestige, étaient toujours aussi déconsidérés aux yeux des autres, parfois même de leurs simples serviteurs" (Ummah, identité régionale, p. 101).

(109) انظر : Mohamed Talbi - op. cit, pp 228sq.

(110) انظر مقال : Tadeusz Lawicki - "**Le monde berbère vu par les écrivains : Arabes du Moyen Age**", in Actes du Premier Congrès d'Etudes des Cultures méditerranéennes d'influence arabo-berbère Alger, 1973. p 33.

وقد أشار الكاتب في مقاله هذا إلى أن جل المصادر الموجودة الآن عن ماضي الأمازيغيين، من وضع علماء السنة.

(111) المقدمة، ص 128.

(112) م. نفسه، ص 129.

(113) م. نفسه، ص 25، 27 وانطلاقا من هذا المذهب دافع عن النسب الشريف للأدارسة ضد من كانوا يطعنون فيه (بنو العبّاس والأغالبة). كما هاجم الذين يشككون في نسب ابن تومرت «مع أنه إن ثبت أنه ادعاه [النسب الشريف] وانتسب إليه، فلا دليل يقوم على بطلانه، لأن الناس مصدقون في أنسابهم» (**المقدمة**، ص 27).

(114) البادية هنا بمعنى الصحراء حيث مواطن القبائل الراحلة.

(115) الأرياف بالمعنى الخلدوني هي المناطق غير الحضرية التي تكون خصبة نسبيا، ونسبة السكان أعلى منها في الصحاري (**المقدمة**، ص 130) ؛ قارن مع ص 122، 153 من نفس المرجع.

(116) **المقدمة**، ص 129.

(117) المرجع نفسه، ص 130، الأرياف المقصودة هنا، هي أرياف الشام والعراق.

(118) المرجع نفسه، ص 130.

(119) م. نفسه، ص 130، يقصد ابن خلدون أن هؤلاء لم يكونوا يخضعون في تنظيماتهم المجتمعية والسياسية لعصبية النسب، وإلا فالنسب بمعناه غير القبلي كان موجودا عند شعوب المنطقة غير العربية.

(120) م. نفسه، ص 130، قد يكون ذلك بالاصطناع أوالاسترقاق : «مولى القوم منهم سواء كان مولى رق أو مولى اصطناع وحلف» (**المقدمة**، ص 135).

(121) م. نفسه، ص 130.

(122) انظر عند التعليق رقم 70.

(123) سنعرف هذا المفهوم في الفقرات الموالية.

(124) هذا قول ابن رشد نقله عنه ابن خلدون وانتقده، **المقدمة**، ص. 135

(125) **المقدمة**، ص 135.

(126) **المقدمة** ص 134.

(127) م. نفسه، ص 31.

(128) م. نفسه، ص 128.

(129) م. نفسه، ص 128.

(130) م. نفسه، ص 129.

(131) م. نفسه، ص 129، 130.

(132) م. نفسه، ص 131.

(133) م. نفسه، ص 131.

(134) م. نفسه، ص 131

(135) م. نفسه، ص 131.

(136) انظر عند التعليق رقم 7.

(137) عن معنى الحسب والشرف، انظر **لسان العرب** لابن منظور (1955)، ص 310 د (ب)، 311 (أ)؛ وكذلك: **Encyclopédie de L'Islam**. (1971); t III. p245 (b)

وكذلك: **أنساب الأشراف** للبلاذري، تحقيق محمد حميد الله، (1959)، ص 20 – 21. وهنا كتب الأستاذ عبد الستار فراج في تمهيد لهذا الكتاب يقول: «يطلق الشرف في اللغة على الرجل الماجد أو من كان كريم الآباء. ثم أطلق لقب الشريف على من كان من آل بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم شاملا العلويين والجعفريين والعباسيين، ومن الناس من قصره على ذرية الحسن والحسين. على أن التخصيص بآل البيت وبخاصة نسل علي لم يشتهر إلا في القرن الرابع الهجري، ويغلب أنه كان في أواخره».

(138) **المقدمة**، ص 134.

(139) م. نفسه، 134.

(140) انظر عند التعليق 126.

(141) **المقدمة**، ص 134.

(142) استعمل ابن خلدون هذه العبارة عدة مرات (**المقدمة**، ص 130، 134) والمقصود بها – في الدرجة الأولى – هو العصبية: «التي هي ثمرة النسب» – (**المقدمة**، ص 134.

(143) عن معنى كلمة العصبية انظر: **Encyclopédie de l'Islam**. (Nouvelle édition) (1975), t I; pp. 701-702.

وانظر كذلك: محمد عابد الجابري – **العصبية والدولة**، 1971، ص 257، وأماكن أخرى من نفس المرجع.

(144) **المقدمة**، ص. 129.

(145) م. نفسه، ص 129، قارن مع رأي ابن حزم المشار إليه عند التعليق رقم 13.

(146) **العصبية والدولة** (1971)، ص 259.

(147) **المقدمة**، ص 128.

(148) الاختلاط عند ابن خلدون نوعان: الاختلاط الذي يؤدي إلى فساد الأنساب – لا بالمعنى البيولوجي – ولكن بالمعنى السياسي، أي الذي يؤدي إلى إماتة العصبية (انظر النقطة السابقة: النسب في البوادي والنسب في الأرياف والحواضر)؛ والنسب الاصطناعي وهو الذي يحصل بالحلف أو الولاء أو التبني، وهذا النوع لا يفسد النسب بمعناه السياسي. لأن اللزيق أي الدخيل «يدعي نسب هؤلاء (الذين اندمج فيهم) ويعد منهم في ثمراته من النعرة والقود

وحمل الديات، وسائر الأحوال، وإذا وُجدت ثمرات النسب، فكأنه وُجد...» (**المقدمة**، ص 130).

(149) يبدو أن هذا الموضوع الذي يحتاج إلى دراسة أوسع وأعمق مما حاولنا القيام به في هذا المقال، لم يلفت بعد اهتمام الباحثين، رغم أن ما كتبه عنه ابن خلدون كان لإظهار خطورته في تاريخ الدولة الإسلامية.

(150) انظر: Guy Rocher - **Le changement social**, (coll. Points), Paris, 1972, pp 22 sqq.

(151) الايديولوجيا هنا بمعنى مجموع الرموز التي توحي بالسلوك المجتمعي وتتحكم فيه، انظر:
Guy Rocher - **L'organisation sociale**, (coll. Points) 1972, pp 93, 210.

(152) انظر: A.R Radcliffe-Brown - **Structure et fonction dans les sociétés primitives**, (coll. Points) Paris, 1968, p. 159.

يمكن أن نعتبر الرابطة النَّسَبية رمزا من هذه الرموز التي يحترمها الجميع ولا يطعن فيها أحد.

(153) انظر: Guy Rocher - **L'organisation sociale**, p.93.

(154) محمد عابد الجابري – **العصبية والدولة**، ص 260.

(155) انظر: Guy Rocher - **L'organisation sociale** p.92.93

(156) انظر: A.R. Radcliffe Brown, op.cit, p. 21.

(157) ibid.p 118

البُتر والبرانس*

البتر والبرانس: اسم يطلقه النسابون والمؤرخون المسلمون على قسم من السكان الأمازيغيين في شمال إفريقيا، تمييزا لهم عن القسم الثاني منهم والذي ينعتونه باسم البرانس. وإلى هذين الشعبين-البتر والبرانس- ينتمي كل الأمازيغيين حسب ما يزعمه المؤرخون المسلمون القدماء. وهذا الانتماء في نظرهم انتماء نَسَبي، لأنهم يعتبرون أن كل البرانس ينحدرون من صلب جد أعلى اسمه بُرنّس، وأن البتر سلالة واحدة منحدرة من جد أعلى واحد هو مادغيس الأبتر.

وقد تناول ابن خلدون هذا الموضوع في كتاب العبر بكثير من التفاصيل ما كان له أن يدرجها في موسوعته لو لم تكن متوفرة لديه. وكونها متوفرة دليل على أن الناس قبله اهتموا كثيرا بمسألة أنساب الأمازيغيين. ونسجوا تاريخهم كله على منوال النظرية النَسَبية أو الجينيالوجية المعتمدة عند الساميين في الشرق الأوسط.

* نشر في معلمة المغرب جزء 3 ص ص 1029-1033

ورغم أن الواقع الجغرافي والتاريخي لايزكيان البناء الجينيالوجي المطبق على سكان شمال إفريقيا الأمازيغيين ككل، خصوصا على المستوى العام، أي على مستوى التقسيمات الكبرى، فإن النظرية النسبية لعبت دورا بينا كإيديولوجية مُجمِّعة على المستوى المتوسط والأدنى. خصوصا عند تجمعات الرحل من زناتة وصنهاجة مثلا.

ويرجع هذا على ما هو مرجح إلى ضرورات نمط عيشها، وتأثرها بالنموذج الجينيالوجي الشرقي الذي أطر بشكل فعال على ممارسات العرب الوافدين إبان الفتوحات الإسلامية فيما يتعلق بتحديد علاقاتهم فيما بينهم هم وزبناؤهم من الموالي الشرقيين والمغاربيين، أو في ما يتعلق بإدماج مجموعات كبيرة من الزناتيين بالخصوص في حلف القيسيين. وهذا ما فعله حسان بن النعمان مع الزناتيين الذين كانوا في مواجهته، حين ضمن تحالفهم معه باعترافه هو ومن معه من كبار القيسية بأخوة الزناتيين والقيسيين، أخوة نسبية تضمن لهم المساواة الكاملة مع العرب. وربما كان هذا التحالف هو أصل ما يدعيه قسم من البتر من الانتساب إلى بر بن قيس المزعوم.

ولاشك أن قائدا عربيا آخرينتمي إلى اليمنية الحزب المضاد للقيسية فعل نفس الشيء مع قسم من صنهاجة، فيكون ادعاؤهم الانتماء إلى حِمير نتيجة تحالفهم مع الحزب اليمني.

وإذا كان المؤرخون، بمن فيهم بعض القدماء، يشكون في صحة وجود هذا الهيكل الجينيالوجي الذي بناه النسابون والمؤرخون المسلمون الأوائل، وألبسوه برنساً طويلا تارة أو رداء قصيرا أبتر تارة أخرى، فإن هناك مبررات أخرى يمكن أن تكون هي أصل هذا التمييز بين من يسمون بالأمازيغيين البتر والأمازيغيين البرانس.

أهم هذه المبررات هو وجود اختلاف ضروري بين أناس يعيشون في ظروف طبيعية ومناخية متباينة، نظرا لما لتلك الظروف من أثر عميق في تشكيل أنماط عيش السكان وتنظيماتهم الاجتماعية وعاداتهم اليومية في المأكل والملبس والسلوك العام. فسكان المناطق الصحراوية يعيشون عادة رحلا متنقلين، وينتظمون في مجموعات عائلية واسعة، ويبرمون مع مجموعات أخرى تحالفات مصلحية تضمن لهم الحماية المتبادلة والتوسع المجالي الضروري

لحياة الرعي والانتجاع، كما أن لباسهم وطعامهم لابد أن يكونا مناسبين لوسطهم الطبيعي.

وبالنسبة لسكان المناطق المعتدلة نجد أن تأثرهم بمحيطهم الطبيعي على جميع المستويات شيء لا جدال فيه. ولكن بشكل يختلف عما يلاحظ عند الصحراويين مثلا، وهكذا. بل إن الاختلاف يظهر حتى داخل المجال الواحد، كما هو ظاهر بين سكان الجبال وسكان السهول المتجاورين على سبيل المثال.

إن كل هذا يعد من قبيل البديهيات كما هو معلوم. ولكن الذي يهم من التذكير به هو أن هذا النوع من الاختلاف الطبيعي يؤدي أحيانا إلى تكييف أحداث كبيرة، بعد توظيفه توظيفا إيديولوجيا مناسبا لضرورات اللحظة التاريخية.

وهكذا فإن تصنيف النسابين والمؤرخين المسلمين الأوائل للأمازيغيين إلى بتر وبرانس له علاقة ظاهرة باختلاف الملبس لدى الفريقين. إذا اعتبرنا أن البرانس جمع لكلمة برنس. والبرنس هوالكساء المعروف لدى المغاربة بأسماء أخرى مخالفة. واعتبرنا البتر جمع للفظ أبتر، وهذه الصفة تعني من بين ما تعني المقطوع أو القصير من الأشياء. وقد يكون هذا القصير كساء.

ورغم هذا فإن تأويل النسابين لم ينح هذا النحو، بل إنهم أبوا إلا أن يجعلوا من برنس ومادغيس الملقب بالأبتر اسمين لرجلين أخوين، وعدّوهما جدين أعليين لكل الأمازيغيين وإليهما ينسبونهم.

وفي ما يلي سنعطي نبذة موجزة عن الشعبين كل على حدة، متلافين الاستغراق في تفاصيل نحن هنا في غنى عنها، مبدين بعض الملاحظات التي يمكن أن تكون لها فائدة في توضيح الإشكالية البترية- البرنسية.

بتر: اسم أطلقه النسابون والمؤرخون المسلمون على قسم من الأمازيغيين نسبوهم إلى جد أعلى يزعمون أن اسمه هو مادغيس الأبتر، واعتبروهم الشعب الثاني منهم بعد البرانس.

وكلمة بتر، على ما هو شائع، كلمة عربية، وجمع للصفة أبتر، وتعني «المقطوع، ومقطوع الذنب من الحيوانات، وماكان قصيرا أو حبيسا من الحيات، ومن لاعقب له». وهذه

المعاني كلها لاتصلح أن تكون صفة مقبولة لشعب له عقب. وليست له أذناب لتقطع، اللهم إلا إذا كان القصر الذي تعنيه الكلمة لا يختص بالحيات.

وحتى في هذه الحالة لانعلم هل القصر يصدق على ذات الشخص أوعلى ملبسه أو على شيء آخر يختص به.

وإذا كانت كلمة أبتر من أصل عربي حقيقة، فإن إطلاقها على الأمازيغيين لا يمكن أن يكون إلا من العرب، وليس من المعنيين بالأمر أنفسهم. لأن هؤلاء لا يمكنهم أن يسموا أصلهم البعيد باسم مأخوذ من لغة أخرى لا يعرفونها، ولم يقع لهم بعد معها الاتصال. في هذه الحالة ينبغي أن نبحث في اتجاه آخر ممكن، وهو معجم اللغة الأمازيغية لعل فيه ما يشفي الغليل أو ما يغني النقاش حول المسألة المطروحة على أقل تقدير.

سأقترح هنا ثلاث كلمات نظرا لقربها من حيث النطق من كلمة بتر، ولأن المعاني التي تؤديها ليست بعيدة كل البعد عما يمكن أن يتصف به الشعب الذي أطلق عليه اسم البترمن صفات تاريخية.

الكلمة الأولى التي تزال مستعملة عند أمازيغيي المغرب هي **أبضَرْ** وتجمع على إبضرْنْ، وتعني: الأعرج.

وبمجرد حذف «أ» الأولى كما يفعل عادة الزناتيون، وقلب الضاد طاء كما يقع عادة عند الأمازيغيين عامة، أوتاء كما يحدث في بعض الأحيان داخل لهجة واحدة، ستصبح الكلمة «بتَرْ». إذ ذاك يكون التشابه الشكلي واضحا بينها وبين الكلمة العربية «بَتَرَ» أو «أبْتَر» إذا احتفظ بالهمزة الأولى من الكلمة الأمازيغية. ومن الراجح أن يكون التحويل - إن هو حدث فعلا - قد وقع من «أبْتَرْ» بإدخال تغيير بسيط في شكلها.

أما الكلمة الثانية والثالثة، فهما مأخوذتان من المعجم التارگي الذي احتفظ لنا أكثرمن غيره على أقدم ثروة لغوية أمازيغية، سواء من حيث المفردات أومن حيث استعمالاتها المتنوعة ومعانيها العديدة واشتقاقاتها الضرورية.

الكلمة الثانية إذن هي **بُدْرْ**، والفعل منها إبُدْرْ، وتعني «أن يكون المرء أبّاء شديد الرفض

للخضوع إباءً، أوأن يكون المرء لا يحترم أهله أورئيسه الديني سواء بالأقوال أوبالأفعال». ويمكن أن يفهم من هذا المعنى الأخير أن المقصود هو التحرر من سلطة الأهل وسلطة رجال الدين. إذ التحرر منهم يعتبر عادة انعدام وجه من وجوه الاحترام لهم.

بالنسبة إلى كلمة بُدْرْ يمكن أن تصبح هي بدورها بُتُرْ بتحويل الدال تاء، وهذا شيء مشهود به كذلك في الأمازيغية.

وإذا نطقها الأمازيغيون كذلك (بُتُرْ) فإن اقتناءها بالمعنى العربي من قبل النسابين - الذين كتبوا ما كتبوا في الموضوع بالعربية - يصبح سهلا. كما أن تأويلها لتناسب النظرية الجينيالوجية لابد أن يكون بعيدا عن المعنى الأصلي للكلمة الأمازيغية، التي تعني الخروج عن السلطة وعدم الخضوع لها، وهذه صفة معروفة للرحل القاطنين في الصحاري. ومعلوم أن الشعوب التي تنسب إلى البتر كانوا، في البداية على الأقل، من رحل الصحراء الليبية منذ اقدم العصور.

نأتي إلى الكلمة الثالثة والأخيرة، وهي **إبدَرْ** وتجمع على إبدْرنْ، وتعني كل ثوب - كيفما كان نوعه وأبعاده - يوضع على الكتف ويمر تحت الإبط المقابل، ويدار طرفاه على وسط حامله فيكون له نطاقاً.

وإبدْرنْ بالجمع، تطلق أحيانا على ثوب يمر على الكتفين كليهما وتحت الإبطين، ويتقاطع على الصدر والظهر، ويدار طرفاه على وسط حامله فيكون له حزاماً.

ومن حيث ما يمكن أن يكون قد وقع من تحولات صوتية في الكلمة، فهو شبيه إلى حد كبير بما افترضنا وقوعه في الكلمتين السابقتين.

نرى كذلك بالنسبة إلى الكلمة الأخيرة، أن لها علاقة بالملبس، بل بطريقة معينة في استعمال ما يلقى على الجسم لباسا ظاهرا للعيان، بحيث تكفي رؤيته ليعرف الانتماء الجغرافي أوالقبلي أوالحلفي لحامله.

ويبدو أن نوع اللباس أو طريقة ارتدائه كلا أو بعضا، كان بمثابة علامة خارجية يتميز بها الخصوم عن بعضهم البعض كما تميزهم الأعلام والبنود أو خُوَذ الجنود.

هذا النوع من الحفريات اللغوية- واللغة من أقدم المصادر الأركيولوجية للتاريخ- إذا لم يفض إلى الكشف عن حقائق جديدة عن الجوانب الغامضة من تاريخنا، فهو خليق بإدخال عناصر أخرى لتفسير تلك الغوامض، يجد فيها العقل السديد ما يثير فضوله، وينحو به صوب اتجاهات تخضع لمنطق الأشياء وتساير جدلية التاريخ.

ومع كل ذلك، فإن كلمة البتر لا نصادفها إلا في المصادر المكتوبة بالعربية. لأن تصنيف الأمازيغيين إلى بتر وبرانس لم يظهر إلابعد دخول الإسلام إلى شمال إفريقيا. وخارج تلك المصادر، لانجد للكلمة أثرا ملموسا في الواقع، إذ لم يثبت لحد الآن وجود عَلَم جغرافي أوبشري يذكر بها.

في حين بقيت أسماء الشعوب التي تنسب إلى البتر متداولة إلى اليوم، ومنها: نفوسة ولواتة ونفزاوة ومكناسة وزناتة وضريسة...، ولكل واحد منها بطون وأفخاذ كثيرة معروفة.

ويلاحظ أنه رغم أن الكتب المعروفة متفقة على أن البتر هم أصلا من شرق إفريقيا الشمالية إلى الغرب من نهر النيل، فإن فرقا كثيرة منهم توجد منتشرة في كل من المغرب الأوسط والأقصى منذ زمن بعيد. ولسنا متأكدين هل كان اكتساحهم لهذه المناطق الغربية قبل الفتح الإسلامي أو أثناءه.

وتوجد مراكزهم بصفة خاصة في منطقة الأراضي ما قبل الصحراوية الممتدة من ليبيا إلى سجلماسة وتلمسان وفكيگ مرورا بجبال أوراس. .كما توجد فرق منهم في حوض سبو وأماكن أخرى متفرقة.

وعن دور هذه الشعوب في تاريخ شمال إفريقيا، يمكن أن نقول بأنه كان دورا نشيطا جدا منذ القدم. فقد قاوموا بعنف واستماتة الوجود القرطاجي والروماني انطلاقا من أوطانهم بليبيا وجنوب تونس الحالية وجنوب شرق الجزائر. وتميزوا في معاركهم بتفوق حربي بارز. وساهموا مساهمة فعالة في فتح شمال إفريقيا والأندلس في عهد الإسلام. لأن قسما مهما منهم حالف العرب الفاتحين منذ البداية، وانخرطوا في جيوش الإسلام، وخاضوا المعارك

لإخضاع باقي إخوانهم. كما أنهم تزعموا ثورات ضد الولاة العرب في إطار الحركة الخارجية التي أدت إلى تقويض أركان السلطة الأموية في شمال إفريقيا بصفة نهائية.

كما أسسوا إمارات ودولا معروفة في كل من الجزائر والمغرب بصفة خاصة. كما أنهم لعبوا دورا متميزا في تعريب قسم كبير من الأمازيغيين لأنهم تعربوا قبل باقي إخوانهم، وذلك لأنهم وضعوا «أيديهم في أيدي العرب لتشابه الحياة عند الفريقين واستهدافهما لكثير من المقاصد المنبعثة عن غرائز طبعا عليها أوعادات ألفاها» (ابن منصور، قبائل، ص 301).

برانس: جمع للفظ بُرْنُس الذي ينطق بالأمازيغية أَبْرْنُسْ ويجمع على إبرْنْسْ، كما تنطق فيه السين صادا أوزايا مفخمة. وتعني اللباس المعروف الذي يسميه المغاربة بالسلهام.

يبدو أن الكلمة من أصل أمازيغي، رغم أن استعمالها لدى الأمازيغيين أصبح نادرا. إذ ينعتون في غالب الأحيان أنواع هذا اللباس بأسماء أخرى مختلفة مثل: أسلْهَمْ، أو أخِدُسُ أو اخْنِفْ أو أهَدُنْ أو أزْنَرْ...وذلك حسب المناطق أواللهجات.

ولعل هذه الندرة راجعة إلى كون الكلمة كانت مستعملة في البداية لدى مجموعات قليلة من السكان الأمازيغيين. وغالب الظن أن هذه المجموعات كانت تقطن بالقسم الشرقي من إفريقيا الأمازيغية قبل دخول الإسلام إليها وأثناءه.

هذا من حيث الأصل اللغوي للكلمة، والذي يعتريه كما رأينا شيء من عدم الوضوح سواء في المعجم الأمازيغي أوالعربي (بَرْنَس، البرنس) أوالإغريقي -اللاتيني (Burrus).

أما المدلول التاريخي لكلمتي بُرْنُس وبَرانِس، فإنه يطرح مصاعب أخرى أكثر تعقيدا من التي لها علاقة بالمدلول اللغوي. وبالفعل فقد اعتبر النسابون المسلمون الأوائل أن بُرْنُس اسم رجل يعدونه جدا أعلى لقسم كبير من سكان شمال إفريقيا، يُنسبون إليه ويُسمون البرانس. وفي هذه الحالة، لا أحد يستطيع أن يتكهن بالمعنى اللغوي لاسم الرجل بُرنُس، في حالة ما إذا لم تكن له علاقة بالمعنى المتداول اليوم للكلمة.

غير أن الرأي السديد، في نظرنا، هواعتبار أن الأمازيغيين الأوائل الذين عاشوا قرونا

طويلة جماعات مستقلة طليقة، لاتخضع لسلطة مركزية تحافظ بالقوة على التوازن الضروري بين التجمعات البشرية المختلفة، وتخلق رموزا أخرى خليقة بتنمية روح التعايش بينها. . .أقول طوروا نموذجا بديلا يضمن لهم الانفلات من هيمنة الدولة المركزية، والمحافظة على حرية التصرف في إطار توازن ضروري بين مختلف الجماعات، يعتمد نوعا من التمييز فيما بينها يكون ثنائيا في أغلب الأحيان. ورغم أن وسيلة التمييز تكون مختلفة حسب الظروف والملابسات المحلية، وكذا الإسم المميز، فإن التقسيم الثنائي يبقى هو السائد في جميع المناطق. ويكون التعارف بين الإخوة المتحالفين محققا في مجالات جغرافية واسعة. وكان اللباس أوطريقته من الوسائل المميزة البارزة التي تُعتمد لمعرفة الحليف من غيره. خصوصا وأن الاختلاف في الملبس يكون طبيعيا باختلاف الظروف المناخية بصفة خاصة.

فالبرانس الذين تقول عنهم المصادر التاريخية بأنهم كانوا يسكنون بجبال أوراس قبل انتشارهم في مناطق مختلفة من المغربين الأوسط والأقصى، ربما كان البرنوس (هكذا كتبها البيذق) هوالسائد في لباسهم، فمُيزوا به هم وحلفاؤهم، كما تميز الصنهاجيون الصحراوين باللثام على سبيل المثال. وقد رأينا سابقا أن الحلف الثاني الذي يمثله الأمازيغيون البتر ربما كان يميز كذلك بلباسهم الغالب عليهم. ولاننسى أن هؤلاء كانوا جيران الأوائل من جهة الشرق حوالي جبال أوراس.

هناك فرضيات أخرى اقترحها الباحثون في إطار محاولاتهم معرفة أسباب تقسيم الأمازيغيين إلى شعبين متقابلين ككفتي ميزان، لاتكاد تعلو إحداهما إلا وانخفضت الأخرى، إذا اعتبرنا العلاقة بينهما بصفة عامة جدا.

ومن هذه الفرضيات تلك التي ترجع ذلك إلى اختلاف نمط العيش بين الرحل والمستقرين. غير أن البرانس ليسوا كلهم مستقرين، كما أن البتر لا يتكونون من الرحل فقط.

ومنها كذلك تلك التي تأسست على مبدإ الصراع بين الأصلي والطارئ، فالبرانس أصليون- في مساكنهم الأولى على الأقل- والبتر طارئون عليهم مدافعون لهم. ولكن هذا

يمكن أن يكون مقبولا على نطاق محدود، فكيف أصبح أساس تقسيم عام يشمل كل الأمازيغيين؟

يمكن أن تصاغ فرضيات أخرى محتملة حول المسألة، تسير في اتجاه يجعل من التأويل الجينيالوجي للثنائية الأمازيغية مبحثا سهلا وعقيما، لأنه مسدود المسلك. ولكن دلالة استعماله الإيديولوجي ذات أهمية تاريخية لا تنكر.

وكيفما كان الأمر، فإن كتب الأنساب والتاريخ تذكر أن شعوب البرانس هي: مصمودة وصنهاجة وهوارة وأوربة وكتامة وعجيسة وازداجة واوريغة وغمارة. وهناك من يضيف إليهم: گزولة ولمطة وهسكورة. وكل شعب من هذه الشعوب يحتوي على بطون وأفخاذ مذكورة في الكتب المختصة.

والجدير بالذكر أن هذا التقسيم ليس تقسيما مضبوطا يحظى باتفاق الجميع، فغمارة مثلا تعد عند البعض من مصمودة، وكتامة من صنهاجة. كما أن مسألة الاستقرار ليست قاسما مشتركا بين هذه الشعوب البرنسية. أضف إلى ذلك ظاهرة انتشارهم الواسع جغرافيا، حيث فرقا منهم في كل أقطار شمال إفريقيا الأمازيغية من أقاصي الصحراء الكبرى إلى جبال الريف وجبال أوراس ومنطقة القبائل بالجزائر وجبال الأطلس. . .

كما يلاحظ أن أي واحد من هذه الشعوب لايحمل اسم البرانس، بل أسماء أخرى قديمة كذلك ومعروفة منذ بداية الفتوحات الإسلامية، وربما قبل ذلك.

ولا نكاد نجد هذا الإسم إلا في مناطق محدودة جدا من شمال إفريقيا، كقبيلة لْبْرَانْس في شمال المغرب، وفي اسم قرية في فحص طنجة، وأولاد برنوس أوبنو برنوس في نواحي مكناس، وجبل البرانس في شمال مدينة قرطبة.

هذا الاندثار الشبيه بالكامل لاسم البرانس لايمثل حالة منفردة في شمال إفريقيا، لأنه شبيه بما وقع لأسماء أخرى كثيرة منها: البترومصمودة وبرغواطة وگنفيسة. . .ويبدو أن ذلك ناتج عن كون هذه الأسماء وليدة ضرورات سياسية واجتماعية وتندثر كلا أو بعضا بزوال تلك الضرورات أو تجاوزها، نظرا لتغير الأحوال وبروز عوامل أخرى تتحكم في

الديناميكية التاريخية، سواء على المستوى المحلي أوعلى مستويات أوسع. وهذا ما وقع بوضوح أكثر في أقرب فترات شمال إفريقيا إلينا.

أما عن الدور التاريخي للشعوب التي تنسب إلى البرانس، فإنه كان دورا هاما جدا، لأنهم طبعوا تاريخ شمال إفريقيا أكثر من إخوانهم المنسوبين إلى البتر ببصمات خالدة. بل إن آثار أعمالهم تجاوزت حدود المغارب لتتغلغل في أعماق الصحراء وساحل إفريقيا الصحراوي، وفي شبه جزيرة إيبيريا ومصر.

وبذلك ساهموا في بناء الحضارة المغاربية مساهمة فعالة وعميقة، لا بالمشاركة البارزة في أكبر الأحداث التاريخية فحسب، ولكن كذلك بخدمة التربة الوطنية وإغنائها والحفاظ عليها واستدرار خيراتها في السهول والجبال والصحاري والسواحل. ولم يمنع من اختلاطهم المبكر بمختلف القوى المداهمة لبلادهم الحفاظ على شخصيتهم المتميزة ومن مقاومة تلك القوى ببسالة وصمود.

«وقد تمكنت قبائل البرانس بحكم استقرارها ومجاورتها لسيف البحر أن تتحضر وتتأثل المال وتستفيد مما كان المهاجرون والفاتحون الأجانب يأتون به من مدنيات وثقافات، كما نمت فيها لنفس السبب روح المقاومة، وكثر تعلقها بالأرض التي تقيم فيها والتي لم تألف أن تبرحها كالبتر الرحل، وهذا ما جعلها تستميت في مقاومة العرب لأول الفتح الإسلامي، بينما وضع البتر أيديهم في أيدي العرب...» (ابن منصور، قبائل، ص 301).

المصادر

- الإدريسي، **وصف إفريقيا** (1957)، ص 52.
- مجهول، **كتاب الاستبصار** (1985)، ص 188.
- ابن خلدون، **كتاب العبر**، (1961)، الجزء السادس
- الناصري، **استقصاء**، (1954) الجزء الأول، ص 64 وما بعدها.
- ابن منصور، **قبائل المغرب**، (1968)، الجزء الأول، ص 292 وما بعدها.
- النقي العلوي، **مقالاته عن أصول المغاربة** (القسم الأمازيغي) المنشورة في مجلة البحث العلمي، الأعداد 20-21، 22، 25، 27، 31.
- محمد شفيق، **المعجم العربي- الأمازيغي** (1990) الجزء الأول، مادة بتر ومادة برنس.
- ابن أبي زرع، **الذخيرة السنية**، (1972)، ص 17.

Ch. de Foucauld, **Dictionnaire Touareg-français**, (1951) t. I, pp: 26, 42, 96–

-Ch. A. Julien, **Histoire de l'afrique** du Nord, (1975), t. II, p: 22 sqq.
-E. Laoust, **Mots et Choses bérbères,** (1920) 1983, p: 120- 30.
-**Encyclopédie de l'Islam**, (1975), I. q: 1068, 1389- 90.

تَاحْگَاتْ *

«تاحْگاتْ»، والأصح هو أن تنطق «تَاحْگُوَاتْ»، كلمة تستعمل لدى سكان الأطلس الصغير الغربي اسماً لواحد من الحزبين المتعارضين اللذين كان يقتسمان سكان المنطقة. أما الحزب المقابل له فكان يحمل اسم «تاگُوزُولْتْ».

تاحگواتْ، تجمع قياساً على «تيحگُواتينْ» كلمة يصعب تحديد أصلها اللغوي الآن.

وقد ذهب المختارالسوسي في الإلغيات إلى الافتراض القائل بأنها «مأخوذة من اسم أسرة ينتسبون إليها. فإننا لانزال نعرف من أسماء النساء (حگة) [تقرأ حَگّوَا] فربما كان ذلك نسبة إلى جدة لبعض القبائل التي سبقت إلى الاقتحام إلى سوس ثم جر ذلك الذيل على القبائل التي تبعتها إلى سوس سكانا آخرين من الشلحيين ليسوا من صميم الجزوليين...»

والجدير بالذكر أن كلمة «حگوا» هي الصيغة الأمازيغية ل «حواء». وقد تكون نسبتهم إلى اسم امرأة من قبل أعدائهم، وفي هذه الحالة يكون قصدهم من ذلك هواحتقارهم أو

* بدر، في معلمة المغرب، جزء 6 ص ص. 1995-1997

التنقيص من مقدرتهم ورجولتهم وشجاعتهم... وربما كان هذا هوالسبب الذي جعلهم يخفون حقيقة انتمائهم، ويستعملون ليتعارفوا فيما بينهم رموزا سرية لا يعرفها غيرهم بسهولة.

غير أن حالة الضعف هذه والتي انتهى إليها المنتمون إلى نزعة تاحگاتْ قد لا تكون إلا آخر صورة وصلتنا عنهم عن طريق الرواية الشفوية أوالواقع المعاين والذي حالت عوامل أخرى دون تغييره. وبذلك أصبح ما كان خليقا بأن لا يكون إلا وضعية مرحلية، حالا مقيما يوهم بأنه ديمومة قديمة.

وبالفعل، يبدو أن «نحلة» تاحگات- كما يسميها المختارالسوسي-لم تضعف قوتها، وتتراجع سمعتها إلابعد القرن السابع عشر. أي بعد أن تحالفت نحلة «تاگوزولت» المناهضة لها مع أسرة بودميعة الإيليغية، التي تبنت رموز المشروعية السياسية وركبتها وأسست الإمارة التزروالتية المعروفة.

هذا الانحراف- المفروض ظرفيا- عن القواعد اللفية الداخلية المعروفة، سهل انتصار نحلة تاگوزولت على نحلة تاحكات. وهذا الانتصار أتاح الفرصة ليسود خطاب المنتصرين في وقت تدخلت فيه عوامل أخرى لتفسد اللعبة اللفية من أساسها، وأخذت الصورة الأخيرة، وبقيت دليلا وحيدا نشاهده ونعتمده مرجعا بخصوص النتيجة الأخيرة للصراع بين النزعتين: تاحگات وتاگوزولت.

أما عن أصل هذا الانقسام الثنائي فقد كتب عنه المختارالسوسي في الجزء الثالث من الإلغيات ما يلي: «ولكن الذي يهم الباحث أن يعرفه هو معرفة الوقت الذي ابتدأ فيه هذا الإنقسام بين هذه القبائل، وكثيرا ما كنت أمعن النظر في مبدإ هذين الحزبين، وأنقب وأسأل عن السبب الخاص حتى تبين لي حدساً -فقط- أن السبب هو الوباء الواقع في القرن الثامن الهجري 749هـ [1348م]، فإنه طاعون جارف، ترك غالب شمال إفريقيا- مثل أوربا- قاعا صفصفاً. فكم مكان مأهول بالسكان، أصبح في القرن الذي بعده خرابا يباباً لا أحد فيه وهذا بنفسه وقع في سوس. فإن في بعض جبال جزولة بعض أودية مأهولة أمست قفرا

بلقعا...».

وبعد أن ذكر بأن سكان الجبال الولتيتية الأصليين ينتمون إلى الشعب الجزولي، وأن الطاعون ذهب بكثير منهم في منتصف القرن الرابع عشر الميلادي، أضاف قائلا: «إن القبائل التي تحمل سمة تاحگات أصالة كالمرابطين [ءايت أومْريبْضْ] سكان ما حوالي مركز (فم الحصن) الرسمي الآن. لانزال نوقن أن أصلها الأصيل كان من الصحراء ثم دخلت هذه البلاد. وكذلك قبائل حربيل وسگتانة وما أكثر أمثالها بين قبائل تاحگات، ونرى أن وقت دخولها لهذه البلاد كان في هذا الوقت، يوم تشغر هذه البلاد من وقع ذلك الطاعون الجارف...».

هكذا يتبين أن أصل الانقسام حسب ما ذهب إليه المختار السوسي هو الصراع بين الأصليين والطارئين. وأن زمن ابتدائه هو منتصف القرن الرابع عشر الميلادي الذي شهد، من جهة، الطاعون الأسود الذي أودى بحياة كثير من الجزوليين، وبداية اقتحام قبائل أمازيغية من أصل صحراوي لبلادهم تحت ضغط قبائل بني هلال الصحراوية من جهة أخرى.

إن العذر الوحيد الذي يمكن أن يلتمس للمرحوم المختار السوسي، بخصوص هذا الموضوع هو أنه اقتصر في حديثه عن ظاهرة الإنقسام الثنائي على منطقة واحدة هي الجنوب الغربي. واعتقد العلماء فيما ظنه -حدسا فقط- أنه هوالتفسير الموضوعي لظاهرة نحلتي تاحگات وتاگوزولت- ذلك لأن مسألة التحزب الثنائي في تاريخ المغرب وشمال إفريقيا عامة، مسألة معقدة والحديث عنها لايزال في بدايته، ونتيجة لذلك فإن فهمها وتفسيرها بشكل شمولي لا يتأتى في الحالة الحاضرة نظرا لقصور معارفنا التاريخية عن تحقيق ذلك.

وبدون أن ندخل في مناقشة كل جوانب الموضوع التي تطرح تساؤلات جدية نورد فقط بعض الملاحظات التي يمكن أن تُعْتَمَدُ لتعميق البحث حول الظاهرة اللفية بصفة عامة وفي منطقة الأطلس الصغير ووادي درعة بصفة خاصة.

1- إن نحلة تاحگات لا تحمل نفس الإسم في المنطقة المذكورة، وقد لاحظ المختار السوسي نفسه ذلك. فهي تاحگات (تازروالت). أوتاسكتيت (سكتانة) أومحبوب (درعة).

وينطبق الشيء نفسه على النحلة المقابلة لها أي تاگوزولت. وكلما اتسعت الدائرة جغرافيا، كلما تنوعت الأسماء، رغم أن الشعور بالانتماء إلى هذه النحلة أو تلك موجود حتى بين مجموعات بشرية متنائية.

ومما يعقد المسألة أكثر، ويجعل تتبع تطورها التاريخي أصعب، ما لوحظ من وجود إمكانية تغيير الانتماء من حزب لآخر حسب المصلحة وميزان القوى.

2- إن الأسباب الموضوعية التي اعتمدها المختار السوسي لتحديد أصل تكوين النحلتين في المنطقة أسباب دورية لا تقتصر على زمان ولاعلى مكان معينين. فالطاعون الأسود لم يصب المنطقة المذكورة وحدها، ولم يكن هو الوباء الوحيد الذي اجتاحها عبر تاريخها الطويل، وشعب جزولة لم يكن هو الوحيد الذي طرقها آتيا من الصحراء أو من ما قبل الصحراء. ثم أن الانقسام الثنائي لا يقتصر على الجنوب فقط، بل يشمل المغرب كله أومعظمه.

3- إن ظاهرة التحزب الثنائي قديمة جدا، وهذه نتيجة منطقية لما سبق، كما أن التاريخ يثبت ذلك ولو بإشارات سريعة ومتفرقة. ثم إن الرواية الشفوية التي لاتزال رائجة حول أصل الظاهرة لا تقتصر على تفسير واحد، بل تقدم لنا تفاسير متنوعة ومن بينها التي تقول بأن أصل هذه الثنائية هوالصراع المعروف بين ابني آدم.

4- إن الظاهرة، رغم قدمها، لم تتخذ مظهرا جامدا يجعلها قابلة للتجاوز، بل استمرت كمؤسسة ضرورية لتحقيق التوازن الذي لابد منه بين مجموعات بشرية كبيرة الانتشار تعيش طليقة لا تخضع لحكم مركزي يضمن التوازن المنشود. لذلك نجدها تتلون بلون العصر وتخضع للحاجيات المحلية، وتجدد دوما تأويلها لنفسها. وكل هذا لا يضر بوجودها كمؤسسة تاريخية فعالة طوال قرون مديدة.

5- لهذه الأسباب الأخيرة ربما أمكننا أن نفهم تعدد الإمكانات التأويلية الواردة بخصوص الظاهرة، سواء من خلال الرواية الشفوية أو من خلال أعمال الباحثين المهتمين. ففي منطقة سوس مثلا، إذا اقتصرنا فقط على العهد الإسلامي، نجد التأويلات الواردة هي هذه:

- الصراع بين الرحل والمستقرين.
- الصراع بين ناشري الإسلام الآتين من بعيد وسكان المنطقة الوثنيين.
- الصراع بين الشرفاء الأدارسة والعلويين.
- الصراع بين أهل السنة والشيعة.
- الصراع بين تاگوزولت المرابطية وتاحگات وتاسگتيت الموحديتين.
- الصراع بين تاگوزولت أنصار بودميعة وتاحگات أنصار يحيى الحاحي...

هذه الاحتمالات التأويلية كلها واردة، وليست متخيلة، ويبدو أنها حقيقية تاريخيا. ويمكن اعتبارها من باب إخضاع الظرفية التاريخية المتجددة لمقاييس مؤسسة نموذجية قديمة. وهذا في نظري هوالمفتاح الذي ينبغي استعماله لولوج رحاب تاريخية لاتزال منغلقة.

6- إن الدورالتاريخي لنحلتي تاحگات وتاگوزولت- ولما يقابلهما من نحل في مناطق أخرى من المغرب- لا يقتصر على تحقيق التوازن بين المجتمعات المحلية المتجاورة فحسب، بل يتجلى كذلك في خلق جو من التوتر الدائم بين الطرفين يحول دون وقوع المصادمة الفعلية. وإذا وقعت هذه فلأن التوازن القائم يكون قد اختل لسبب أولآخر. وإذا تمت الغلبة للقوي على الضعيف فإنها قلما تكون دائمة لأن إمكانية تجاوزها موجودة، إما بمساعدة الحلفاء أو بتدخل قوة خارجية. وفي مثل هذه الحالة الأخيرة يتمكن المخزن المركزي عادة من تسريب نفوذه إلى مناطق ما كان ليتوصل إليها بوسائل أخرى. ولهذا نلاحظ أن المخزن كان دائما يحاول استعمال الصراعات اللفية لحماية مصالحه وتوسيع مجال سلطته. وقد يكون تدخله هذا بطريقة غير مباشرة، كأن يساند سلطة محلية موالية له تكفل له القيام بدور المراقب والحامي.

هكذا يتبين لنا أن الانقسام الثنائي ساهم بحظ وافر في حماية المجتمعات الطليقة من هيمنة السلطة، ولكنه كان كذلك - في فترات ضعفه- عاملا من عوامل اندماج تلك المجتمعات في النظام المخزني المركزي. وقد يقع اندماج أحد الطرفين في جهاز سلطة مركزية ما في فترة من فترات قوته وبمحض إرادته كما وقع مثلا بالنسبة إلى تاگوزولت والسعديين.

من هم المنتمون إلى نحلة تاحگات ؟

لقد اكتفى المرحوم محمد المختارالسوسي بالإشارة إلى أسماء بعض «القبائل» التي تنتمي إلى تاحگات، وهذا مما يؤسف له، لأنه كان في موقع يسهل عليه إحصاء كل المجموعات التي تنتمي إلى هاته أوتلك من النحلتين.

وقد أغلق هذا الباب بقوله: «وأما تعيين القبائل التي كانت تعتنق هذه النحلة أو تلك النحلة، فأمر يسهل على كل باحث أن يحصل عليه، ومن القريب جدا وضع سلسلتين لقبائل كل نحلة من وادي نون إلى درعة، لمن أراد أن يستوفي الموضوع وأن يؤديه حقه بإسهاب وتتبع...»

غير أن «روبير مونتاني» في كتابه «البربر والمخزن» المكتوب بالفرنسية، أعطى لائحة بأسماء كل «القبائل» المنتمية لكل نحلة، لكن فيها بعض النقص، وبعض التناقض بين ما أورده هو وما أورده المختارالسوسي.

فالتي أشار إليها المختارالسوسي هي: ءايت أومريبْضْ وحربيل وسكتانة وإيداوْباعْقيلْ.

أما التي ذكرها «روبير مونتاني» فهي: إيفران وءايت برَايَيمْ وإيداوْباعقيلْ وءايت تيزنيت وءايت جرار وءاملْنْ وءايت أومانوزْ وءايت عبد الله وإيسَافْنْ وءايت وادريمْ وءايت مْزال وءاشْتوكنْ (هشتوكة) وإيسْنْدَالنْ وإيداگنيضيفْ.

والجدير بالذكر أن «قبيلة» سكتانة التي اتخذ منها اسم نحلة تاسْكَتيت التي تعتبر هي وتاحگات شيئا واحدا، ليست كلها حسب «روبير مونتاني» لفا واحدا كما قد يتبادر إلى الذهن، بل تنقسم على نفسها إلى حزبين متعارضين، وهذا دليل على أن الانقسام الثنائي لا يعتمد القبلية أساسا للتمييز الحزبي، بل تتحكم فيه قواعد أخرى لم يتم بعد الكشف عنها. وستبقى «رقعة الشطرنج» التي شبه بها «روبير مونتاني» صورة انتشار الجماعات المنتمية لكل حزب على الفضاء الجغرافي، مبهمة المضمون وغريبة الشكل.

المراجع:

- البكري، **المغرب** (1965)، ص 157.
- الإدريسي، **نزهة** (1957)، ص 39.
- البيذق، **أخبار المهدي**، (1928)، ص 41، 43.
- المختارالسوسي، **خلال جزولة**، ج 3، ص 93- 94، 20، ج 4، ص 9
- المختارالسوسي، **الإلغيات**، ج 3، ص 166 وما بعدها.
- المختارالسوسي، **إيليغ قديما وحديثا**، (1966)، ص 238 وما بعدها، 57.
- R. Montagne, **les Berbères et le Makhzen**; (1930), pp. 182 sqq; 201 sqq.
- C. Justinard, **Notes sur L'histoire du Sous au XVI siécle**, (1933) pp59, 72 sqq. et passim
- B. Rosenberger; "**Tamdult**"; in Hespéris (1970), pp 105, 127, 129, 131, 133, 134.
- J . Berque, **Structures sociales du Haut-Atlas**, (1955) pp 224 sq.

النقي العلوي، "**أصول المغاربة**"، البحث العلمي، العدد 27، (1977)، ص 231

تاگوزُولْتْ *

«تاگـوزُولْـتْ» التي يمكن أن تترجم ب «الجـزوليـة» أو «النزعـة الجـزوليـة» أو «النحلة الجزوليـة»، اسم علَم يطلق على «القبائل» السوسية التي كانت منتمية إلى الحزب الجزولي. والكلمة كما هو واضح مأخوذة من اسم الشعب المعروف تاريخيا ألا وهو «جزولة» أو «إگوزولنْ».

وكان الحزب المقابل لها في المنطقة يحمل اسم «تاحْكَاتْ» أو «تاسْگْتِيت» حسب الجهات واهل المنطقة نفسها (أنظر مادة تاحگات).

كان سكان سوس من وادي نون إلى جبل سيروان، ومن وادي درعة الأوسط إلى وادي سوس منقسمين على هذين الحزبين المتنافسين انقساما يكاد يكون متوازنا، الشيء الذي يوحي للباحث المتأمل بأن الهدف الجوهري لهذا الانقسام «النصفي» هو تحقيق نوع من التوازن الدائم بين مختلف الجماعات المتساكنة في المنطقة.

* نشر في معلمة المغرب جزء 7 ص ص. 2157 - 2159

غير أن نشأة نحلة «تاگوزولت» التي تعرف عليها المعاصرون على أرض الواقع بدأت في رأي بعض المهتمين في القرن الرابع عشر الميلادي. وربط تلك النشأة بسبب موضوعي معروف تاريخيا هو الطاعون الأسود الذي أتى على نسبة كبيرة من السكان في المنطقة المذكورة وفي غيرها من النواحي.

ويذكر المختار السوسي الذي هو صاحب هذا الرأي أن الجزوليين هم السكان الأصليون في القسم الغربي من الأطلس الصغير، ونتيجة لذلك فإن نحلة «تاگوزولت» هي التي تمثل هؤلاء السكان الذين قَصَمَ الطاعون الأسود قسما منهم. أما النحلة المقابلة، وهي «تاحگات» فإنها تمثل الطارئين الذين استغلوا ضعف الأوائل وأخذوا يتسربون إلى بلادهم ويحتلون ما أمكنهم منها. ومن هنا تولد النزاع بين الحزبين. غير أن هناك رأيا آخر يناقض هذا، يقول: «ومما يلاحظ أن لفظ تاگوزولت يدل عرفا عند أهل المنطقة على الشرف والرفعة، بينما لفظ تاحگوات يجئ دون ذلك. ولهذا يستبدل اسم هذا اللف في بعض النواحي خصوصا الجبلية بلفظة سگتانة التي هي في أصلها اسم لقبيلة تضاد گزولة. وهذا ما جعل بعض المفسرين يفترضون ويرجحون أن المنخرطين في لف تاگوزولت هم من سلالة الرعاة الفاتحين والغزاة الظافرين. أما المنخرطون في لف تاحگوات فهم ينحدرون من قدماء الفلاحين المستوطنين بالبلاد قبل مجيء گزولة...» ("أصول المغاربة،" البحث العلمي العدد 27، ص 235).

وبما أن الوجود الجزولي في المنطقة ثابت منذ القرن الحادي عشر الميلادي على الأقل (البكري، 157، 161)، وبما أن منطقة سوس بجبالها وسهولها كانت حسب نفس المصدر آهلة بالفلاحين المستقرين من غير الجزوليين، فإن التحزب الثنائي للسكان كان واقعا قبل القرن الرابع عشر الميلادي، إذا أخذنا بعين الاعتبار الرأي القائل بأن الجزوليين هم الطارئون.

وتلافيا للدخول في تفاصيل الموضوع المتشعبة، والتي أثرنا بعضها في مادة «تاحگات» نذكر فقط بأن صيغة «تاگوزولت» و«تاحگات» تمثل الصورة الأخيرة من صور متنوعة اتخذتها ظاهرة الانقسام الثنائي عبر العصور المتغلغلة في الزمن الماضي، ونتيجة لذلك فإن التفسير الذي يوحي به تأمل الصورة الأخيرة لا يمكن أن ينسحب بشكل آلي ومطلق على

الظاهرة كلها في كل زمان ومكان خصوصا إذا تذكرنا أن وجود الثنائية الحزبية لا يقتصر على منطقة سوس وحدها.

لم يقع لحد الآن إحصاء كل «القبائل» المنتمية لنحلة تاگوزولت. ويبقى «روبير مونتاني» الذي اهتم بالموضوع في كتابه «البربر والمخزن» هو المرجع الوحيد الذي يشفي بعض الغليل، ومن خلال هذا الكتاب يتبين أن الجماعات التي كانت تنسب إلى تاگوزولت هي الجماعات التالية: ءَايْتْ بَاعْمْرَانْ وءَايْتْ السَّاحْلْ وءَايْتْ لْمْعْدْرْ ومَاسْتْ وإِيْدَاگُورْسْمُوكْتْ وإيداوْسْمْلَاتْ وإِيلَالْنْ وتَازْرْوَالْتْ وإِيمْجَّاضْ وءَايْتْ رْخَا ولَاخْصَاصْ وإيداوزْكْرِي وإيداوكْنْسُوسْ وءايْتْ صْوَابْ وإِيدَاوكْتِيرْ...وغيرها.

ويبدو أن مراكز نحلة تاگوزولت كانت هي إِيلِيغْ وتَامَانَارْتْ وأَگْلْمِيمْ وتِيُّوتْ. وأن جبل لْگْسْتْ (انگيست) كان هو المحور الطبيعي الذي استقرت حوله أهم الجماعات البشرية المكونة لنحلة «تَاگُوزُولْتْ».

لا يقتصر الدور التاريخي للنحلتين على المحلي المحدود فقط، بل يتجاوز ذلك أحيانا إلى ما هو وطني أو إقليمي. وهكذا نرى أن نحلة «تاگوزولت» مثلا لعبت دورا هاما في معاضدة المرابطين ومعارضة الموحدين ("أصول المغاربة"، البحث العلمي عدد 27، ص 233)، كما كانت وراء تأسيس الدولة السعدية ومملكة تازروالت فيما بعد. وبهذا الخصوص كتب المختار السوسي ما يلي: «وقد علمنا أن إثارة الدولة السعدية كان من السوسيين أتباع تَاگُوزُولْتْ، وكذلك تأسيس دويلة إليغْ التي كان لها في سوس والصحراء إلى غينية وراء الصحراء صولة وسيادة زهاء 65 سنة (1018- 1081هـ)...» (إلغيات، 3، 169).

وفي الأخير نشير فقط إلى أن القرن الرابع عشر الميلادي يمكن اعتباره فعلا نهاية لـ «جزولة» القبيلة القوية المهيمنة على المنطقة وأنشطتها، وبداية لـ «تَاگُوزُولْتْ» النحلة التي عملت على تقوية نفسها بإلحاق «قبائل» أخرى غير جزولية بصفوفها، ومن أجل ذلك لجأت إلى أساليب أخرى غير الأساليب «القبلية» الأصيلة. وقد لخص التقي العلوي هذا الانحدار في العبارات الآتية: «وحينما جاء القرن العاشر الهجري لم تعد جزولة تذكر

كقبيلة، وإنما يعرفها الناس كمقاطعة جغرافية تحمل اسم قبيلة اضمحلت وبقي اسمها للذكريات والاعتبار.

وحينما أطل على الناس عصر الزوايا والطرق الشاذلية كان للمنحدرين من سلالة جزولة النصيب الأوفر من هذه الروح الجديدة، فوجدوا فيها بلسما وتضميدا لجروحهم، وتناسيا لمحنتهم وفرارا من واقع العبودية والشقاء الذي كانوا يعيشون فيه. وتلك نتيجة حتمية للجماعات والأفراد الذين ينحدرون من قمة المجد إلى حضيض الهوان. وإذ ذاك انقطعت الأواصر التي تربطهم بالأصول الجزولية، وهبت ريح الانتساب إلى الشخصيات اللامعة في المغرب والمشرق والأندلس بدل الانتماء إلى جزولة فرارا من وصمة الضعف والهوان. وبذلك لم يعد لها ذكر إلا في أسماء المواقع الجغرافية والأحلاف والتكتلات القبلية» (نفسه ص 233-234).

وفي انتظار تحقيق دراسة جدية شاملة لظاهرة الانقسام الثنائي على المستوى المحلي والوطني يمكننا أن نقول دون تردد كبير، واعتمادا على قرائن عديدة، إن الانقسام الثنائي هو تعبير عن واقع تنعدم فيه التكتلات البشرية الكبيرة والقوية وليس العكس. وعلى هذا الأساس يمكن اعتباره أداة مثلى لتحقيق التوازن الضروري داخل إطار واقع متجزئ بالضرورة لا بالطبيعة.

المراجع:

تراجع نفس العناوين المسطرة تحت مادة «تاحگات»، مع مراجعة المادة المذكورة نفسها لأن ما تتضمنه يكمل إلى حد كبير ما كتب عن مادة «تاگوزولت».

ءَايْتْ إِيرَاتْنْ*

من الأسماء التاريخية الغامضة المدلول، التي نصادفها في بعض كتب التاريخ المحلي، اسم «ءايْتْ إيراتْنْ». الغموض هنا يشمل المدلول اللغوي ل «إيراتْن»، والمضمون السوسيولوجي ل «ءايْتْ إيراتْنْ».

أما من حيث المدلول اللغوي، فإننا نرجح أن يكون مأخوذا من مادة «إيرْتي» التي تعني من بين ما تعنيه الخلط والاختلاط، سواء تعلق الأمر بالأشخاص أو الحيوانات أوالأشياء. وتعني مجازا الإنسان -أوالجماعة أوالبلد- المضطرب المشاغب (1).

ويبدو أنهم كانوا فعلا أخلاطا من أصول مختلفة، عُرفوا كحلف أو «لفّ» في منطقة وادي نفيس وشرق جبل سيروا. كما أن سلوكهم التاريخي يُظهر أنهم كانوا بالفعل مشاغبين مضطربين ومخادعين. والجدير بالذكر أن فرقا منهم لعبت في بداية القرن الثامن

* نشر هذا البحث في معلمة المغرب جزء 1 ص302

عشر دورا هاما في مساعدة باشا مراكش، عبد الكريم بن منصور، عامل المولى إسماعيل على الجنوب الغربي، على الدخول بحركته إلى وادي نفيس، وقد اتهم شيوخها صراحة بالغدر **والخيانة من قبل شيوخ اللف المنافس** (2).

أما من حيث المضمون السوسيولوجي، فيبدو أنهم لم يكونوا يكونون «قبيلة» بالمعنى المعروف في الأطلس الكبير وسوس الأعلى. وإذا كان مُؤلّف **رحلة الوافد** يعدهم قبيلة تارة، ولفاً تارة أخرى، فإنما ذلك منه خلط يمكن تفهمه (3). أما روبير مونتاني R. Montagne فقد اعتبرهم لفاً، سواء منهم الموجودين بجبل سيروا أوالمقيمين بوادي نفيس (4).

هناك مشكلة أخرى لابد من إثارتها هنا. وتتعلق بوجود اسم ءايت إيراتْنْ في مكانين متباعدين، أي في وادي نفيس وشرق جبل سيروا. في حين لا نجد له أثرا في المناطق الفاصلة بينهما، أي في أونايْنْ وتيفْنُوتْ وزَاگْمُوزْنْ. نعم، نحن نعرف أن التشابكات اللفية تشمل مناطق واسعة ومجموعات بشرية متباعدة، ولكن الأسماء تختلف من منطقة إلى أخرى، فحلفاء لف ءايت زُوليطْ، الموجود جنوب تيزي نْ -تاسْتْ مثلا، لا يحملون نفس الإسم في وادي نفيس.

هل يتعلق الأمر بانتقال فعلي لمجموعات بشرية من ءايت إيرَاتْنْ بسيروا إلى وادي نفيس، واحتفظت باسمها الأصلي؟ يمكن افتراض ذلك، لسبب واحد، هو أن اسم ءايت إيراتْنْ لم يرد في كتاب البيذق. في حين ورد فيه اسم ءايت عثمان وهم فخذ من إيگدْميونْ أوگدميوة (5). **وءايت عثمان** هواسم اللف المنافس للف **ءايت إيراتْنْ**، كما هو واضح في **رحلة الوافد** وكتاب روبير مونتاني: **البربر والمخزن**.

هل يمكن أن يفهم من هذا أن **ءايت عثمان** هم الأصليون، **وأن ءايت إيراتن** هم الوافدون؟

إن عناصر الجواب عن هذا التساؤل ليست متوفرة الآن. ومع ذلك لابد أن نذكر فقط بأن أهل تينمل في الترتيب الموحدي، كانوا مكونين في الدرجة الأولى من مجموعات بشرية تنتمي إلى منطقة سوس الأعلى ومنطقة جبل سيروا (6).

بقي أن نشير في ختام هذه النبذة، إلى أن آخر نزاع مسلح وقع بين **ءايت إيراتن** وأعدائهم

ءايت عثمان، يرجع إلى منتصف القرن التاسع عشر، وقدانتهى بانتصار ءايت إيراتن بزعامة عائلة الگنتافي التي حكمت منطقة وادي نفيس منذ ذلك الوقت إلى استقلال المغرب في بداية النصف الثاني من القرن العشرين (7). وقد اندثر اسمهم كلفّ في الوقت الحاضر، وبقي اسما لقرية على الضفة اليمنى لوادي نفيس: **تاركا نْ- ءايت إيراتْنْ**.

المراجع

1) أنظر : - Ch. de Foucauld, **Dictionnaire Touareg- Français**, Imprimerie Nationale de France, 1951, IV, p 1673 sq

2) أنظر : عبد الله بن ابراهيم، **رحلة الوافد في أخبار هجرة الوالد**... تحقيق علي صدقي (مرقون) يوجد بخزانة كلية الآداب بالرباط، ص 21، 51، 72 وما بعدها، 78 وما بعدها، 107، 122.

وكذلك : - R. Montagne, **les Berbères et le Makhzen dans le Sud du Maroc**, paris, 1930, pp. 185, 195, 276 et passim.

-id." **L'Aghbar et les hautes vallées du Grand-Atlas**", In Hespéris, Tome VII, Année 1927 1er Trimestre, pp. 15 sqq*

3) المرجع السابق، نفس الصفحات.

4) المرجع السابق، (**البربر والمخزن**)، نفس الصفحات.

5) أبو بكر الصنهاجي البيذق، [**كتاب أخبار المهدي بن تومرت وابتداء دولة الموحدين**]، تحقيق ليفي بروفانصال، باريس 1928، النص، ص 41، في منطقة القبائل بالجزائر توجد «قبيلة» تحمل اسم ءايت إيراتن.

6) أنظر أبو بكر الصنهاجي البيذق، المرجع السابق، ص 40-41.

7) أنظر **البربر والمخزن** السابق الذكر، ص 276 وما بعدها، 301 وما بعدها، 327 وما بعدها.

لمحة عن ماضي كونفيدرالية ءايْتْ واوْزْكِيتْ من خلال بعض المصادر التاريخية*

إن ءايْتْ واوْزْكيتْ من المجموعات البشرية الأطلسية المعروفة اسما وموقعا منذ القرن الثاني عشر الميلادي على أقل تقدير (1)، ومع ذلك فإن تحديد المجموعات البشرية المنضوية تحت اسم «ءايْتْ واوْزْكيتْ» منذ ذلك الوقت والتعرف على التي انضمت إليها بعد ذلك، وبالتالي ضبط المجال الجغرافي الأصلي الذي كان موطنهم، والتعرف على المجالات الملحقة به بالتوسع أو بالانضمام... يطرح مشاكل ليس من السهل حل ما تعذر منها.

إن البحث في هذه النقطة سيؤدي بالضرورة إلى طرح مسألة أخرى هي طبيعة تكوين ءايْتْ واوْزْكيتْ من حيث الأساس المعتمد في انتظام تجمعهم والعناصر المكونة لمجتمعهم.

* نشر هذا البحث في كتاب «حوض وادي درعة ملتقى حضاري وفضاء للثقافة والإبداع» أعمال الأيام الدراسية 12-13-14 نونبر 1992، منشورات كلية الآداب بأكادير 1996.

وسيثير هذا الجانب -هو بدوره- مسألة العوامل المختلفة التي تربط السكان بمجالهم الجغرافي، وهي بالذات مسألة علاقتهم بمحيطهم الطبيعي الحيوي الذي يتحكم في توجيه أنشطتهم، ويؤثر في مخيلتهم وينعكس على تصوراتهم وعلى مسمياتهم وسلوكهم. ومجالهم هذا- نتيجة لهذه العلاقة- يحفل بآثارهم التي غيرت إلى حد ما طبيعته الأولى، أو بالأحرى سخرت بعناية ما يمكن تسخيره منه للاستجابة إلى حاجياتهم، فدرجوا منحدراته وأجروا مياهه في قنوات وضبطوا أرجاءه وزواياه بمعالم اسمية أوطوپونيمية مكثفة جعلت كل أجزائه أعلاما تنبئ بأثر الإنسان وعبقريته.

غير أن قيام الجماعة وارتقاءها إلى درجة المجتمع المعقد يقتضي بالضرورة إيجاد أنظمة ومؤسسات تؤطر العلاقات بين أفراد المجتمع الصغير، وتبرز شخصيته المعنوية التي يخضع لسلطتها السلوك العام للمنضوين تحتها. فمعرفة نظام الحكم السائد داخل الجماعة ضروري لتحديد المصادر المرجعية لفلسفة الجماعة وتطويق العوامل المتحكمة في ممارستها التطبيقية.

وأخيرا يأتي الجانب الذي يستحوذ، بصفة عامة، على اهتمام الباحثين في تاريخ المجتمعات المحلية لأن له أصداء في المصادر المكتوبة، الشئ الذي سهل شيئا ما محاولة مقاربته، ولأنه على وجه الخصوص اقتحم- بقوة الفعل الجماعي لمجتمع محلي ما- المجال العام الذي تكاد تقتصر عليه الأخبار التاريخية وهو ما يمكن أن نسميه بفضاء الدولة...هذا الجانب هو الذي يتمثل في علاقات المجتمعات المحلية بالسلطة المركزية.

ورغم أهمية هذا الجانب من تاريخ المجتمعات المحلية، فإن الاقتصار عليه كموضوع للبحث، يدفع الباحث بعيدا عن الجوانب الأخرى، مما يضطره إلى الاعتماد أساسا في تحليله للموضوع على المعطيات المتوفرة لديه، وهي بالضرورة معطيات تنتمي في أغلب الأحيان إلى فضاء الدولة بمعناها الشامل. وهذا بالطبع لا يكفي لتحقيق ما تصبو إليه الكتابة التاريخية، وهو العمل على الوصول إلى التاريخ الشامل أو الاقتراب منه على الأقل (انظر على سبيل المثال: Lucien Febvre, **la Terre et l'évolution humaine**, Paris, 1970 PP. 69, 75, 77).

بعد هذه التوطئة الصغيرة التي حاولت من خلالها أن ألمح إلى بعض جوانب الموضوع التي

سأتطرق إليها جزئيا، أذَكِّر بكل موضوعية بأن ما يتضمنه هذا العرض لا يُكون إلا إطلالة سريعة، تشوبها ثغرات كثيرة، على موضوع يستحق بدون شك اهتماما أكبر ووقتا أكثر بالقدر الذي يمكن من إخراجه إلى الوجود عميقا ومتكاملا.

مجال ءايت واوزكّيت الجغرافي:

إن أول من أشار إلى «ءايْتْ واوزْگيتْ» باسمهم هو -حسب ما نعرفه إلى حد الآن- الإدريسي مؤلف **نزهة المشتاق**، حوالي منتصف القرن الثاني عشر الميلادي، وذلك حينما تحدث عن عدد المراحل التي تفصل بين تارودانت وأغمات، وذكر أن الطريق الرابط بين المدينتين يمر في أراضي قبائل من المصامدة، ومن بينها ءايْتْ واوزْگيت (كتبها هو أو الناسخ أنو زكيت) غير أن عبارة الإدريسي تحدد الجهة ولكنها لا تضبط موقع ءايْتْ واوزْگيتْ فيها.

غير أن كتاب **أخبار المهدي وبداية دولة الموحدين لأبي بكر بن علي الصنهاجي المعروف** بالبيذق الذي يعد الإدريسي معاصرا له تقريبا، يتضمن أخبارا عن ءايْتْ واوزْگيت أكثر دقة وبالتالي فهي تمكن من تحديد مواطنهم آنذاك على وجه التقريب.

ظهر اسم ءايتْ واوزْگيتْ في كتاب البيذق حينما أجرى الحديث عن وقائع خروج ابن تومرت من مراكش هربا من المرابطين واتجه نحو جبل دَرْن المراكشي. فبعد أن تنقل في جبال إيروْاكَن وإينمان وإيغيغايْن في السفح الشمالي أمَّ جهة السفح الجنوبي ونزل بلاد تيفنوت التي تكلل قمة توبكال رأس أعاليها. بلاد تيفْنُوتْ التي توجد بها- حسب البيذق- دار كل من «فاسْكَاتْ بن يحيى المكنى بعمر إينْتي»، ويوسف بن وَانُودِينْ، وهذان الرجلان أصبحا فيما بعد من أبرز الشخصيات الموحدية (2).

بعد أن تتبع البيذق تنقلات الإمام ابن تومرت بين قرى ءايْتْ تيفْنُوتْ، أضاف قائلا: «ثم منها نحو الجمعة مناع أمْزِين (3) فوعظهم فاستجابوا، ثم منها نحو تادْرارت أغْبار (4) عند دار أبي صالح عبد الحليم بن أبي عبد السلام بصْلتن من أهل خمسين، فبنى بها مسجدا، فارتحل منها نحو بني واوزْگيتْ إلى دار واخْليفْ فوعظهم فاستجابوا له، ثم ارتحل منها نحو إيْن مْرال فجمعهم عند والأل بن يمغي...» (5).

تكاد هذه الفقرة تمكننا من معرفة موطن المجموعة البشرية الأولى التي كانت تحمل اسم ءايْتْ واوْزْگيتْ قبل أن تندرج تحته مجموعات بشرية كثيرة تحيط بالمجموعة الأولى من جميع الجهات.

لقد فقدت المجموعة الأولى اسمها حينما اتسع مدلوله، ورغم أن جميع المجموعات التي تتكون منها كونفيدرالية ءايْتْ واوزْگيت كما عرفت فيما بعد، لاتزال تحتفظ بأسمائها القديمة أواتخذت لها أسماء جديدة، فإن اسم ءايْتْ واوزْگيت ككونفيدرالية، بقي متداولا إلى اليوم، عكس ما وقع لأسماء كونفيدراليات أطلسية أخرى مثل: إيگنْفيسْنْ، وإينْتَانْ وإيلان وءيزْميرْنْ... المجاورين لأيْتْ واوزْگيت من جهة الشمال والشمال الغربي، فأين كان يقع موطن المجموعة الأم لكونفيدرالية ءايت واوزْكَيت؟ إذا رجعنا إلى كلام البيذق السابق الذكر، سنجد أنه قال فيه بأن ابن تومرت ارتحل من ءايت تادْرارت أغبار إلى بني واوزگيت، وبما أننا نعرف أن بلد ءايت تادرارت، وآيت ءوغبار فرقة منهم، يقع غرب قمة سيروان شمال بلد إيداويلون وءايت سليمان، فإن موطن بني واوزكيت يقع ولاشك شمال بلد ءايت تادرارت أي المواقع التي تحتلها اليوم جماعة ءايت مقور وجماعة ءايت ءوزيلال. وقد ملنا إلى هذا الافتراض لأسباب ثلاثة هي:

(1) أن الرجل المسمى «واخليف» الذي ذكر البيذق بأن داره توجد ببني واوزگيت، يمكن أن يكون إسمه هو الذي أصبح علما على ءايت ماغليف بعد تحريف بسيط لاسمه، واخليف، ماغليف

(2) أن ابن تومرت في رحلته اتجه نحو الشمال الغربي بعد مرحلة بني واوزكيت، لأن اتجاهه كان نحو إين مزال (وهم من إينتان) والمكان الوحيد الذي احتفظ لنا بذكرى هؤلاء هو "اكادير إين مزال" ويوجد في أعالي اكنضيس جنوب تيزي -ن- وانكريم إلى الغرْب من بلاد ءايت وامومن.

(3) أن بني واوزكَيت في موقعهم المذكور يشرفون على مناجم معدن الفضة المشهور ب «زْكُنْدَرْ» من جهة الشمال. هذا المعدن الذي يحتمل أن يكون معروفا قبل فترة الموحدين،

استخلصه هؤلاء لأنفسهم وبدأوا يستغلونه لحسابهم، وربما كان لأيت واوزْكيت قبل ذلك، لذلك نجدهم يثورون على الموحدين عام 578هـ/ 1182م في أواخر ولاية الخليفة أبو يعقوب يوسف بن عبد المومن ويحاصرون المنجم والعاملين فيه، مما اضطر الخليفة الموحدي إلى الذهاب إلى عين المكان بنفسه على رأس عسكره ليخمد فتنة ءايتْ واوزْكيت. وقد أورد البيذق خبر هذه الحوادث تحت عنوان «غزوة سيرْوان»، وقال: «بعد وصول أمير المؤمنين من القصبة ارتدت بنو واوزكيت وحصروا العدانيين في أغبار عند دار أبي صالح عبد الحليم بن أبي عبد السلام وهو يصلْتنْ بن يلا زْغيخ من أهل خمسين، فطلع إليهم بعسكره وحصرهم وأحرق ديارهم....» (6)

واعتقد أن هذه الثورة التي اعتبرها البيذق ردة، تكفي دليلا على أن ءايتْ واوزْكيتْ كانوا يجدون في أنفسهم قوة وأنفة كافيتين لجعلهم يجرؤون على القيام ضد دولة قوية ذات نفوذ كبير في جبال دْرَنْ، التي منها منبتها، ومن سكانها استمدت قوتها وأسس بنائها.

غير أننا نجد أن مجال ءايْتْ واوزْگيتْ الجغرافي اتسع كثيرا فيما بعد وأصبح يشمل مجموعات بشرية أخرى منتشرة في كل الجهات المحيطة بجبل سيرْوَانْ الذي يمكن أن يعتبر يحتل المركز المحوري لكونفدرالية ءايْتْ واوزْگيتْ.

ويبدو أن الموحدين أنفسهم ساهموا، قبل غيرهم، في توسيع الدائرة الوزگيتية بشكل كبير، ففي التنظيم الموحدي يأتي أهل تينْمَلْ مرتبين في الدرجة الثانية بعد ءارْغنْ أوهرْغة مباشرة، وءارْغنْ هم أهل الإمام ابن تومرت وقبيلته كما هو معلوم، فما هي المجموعات البشرية التي تكون وحدة أهل تينْمَلْ؟

نعود مرة أخرى ونفتح كتاب البيذق فنجد أن أهل تينمل «نصرهم الله» –على حد قوله– يتوزعون في المجموعات الآتية: «أومْسكالنْ، إين ورْنانگ، ءايْتْ إلماسْ، أوسكْنانْ، ءايتْ واوزْگيتْ، ءايْتْ وانسا، ءايْتْ تيفْنوتْ، ءايْتْ القبلة (لْقبْلْتْ)، ءايت تدْرارْتْ، إيصْناگنْ، [illegible]» (7).

إن بين المجموعات المذكورة أعلاه نلاحظ وجود ءايْتْ تفْنوتْ وءايْت تدْرارْتْ بالإضافة إلى

ءايتْ واوزْكيتْ. ومعلوم أن ءايت تفنوت وءايت تدْرارْتْ أصبحوا فيما بعد من عداد ءايت واوزْكيتْ، وهنا ينبغي التنبيه إلى أن ءايت تفنوت تقع بلادهم ملاصقة من جهة الغرب لمجموعة ءايتْ واوزْكيتْ الأولى والتي حددناها سابقا، كما أن ءايت تدْرارْتْ يجاورونها من الجنوب. إن أهمية ما لاحظناه هنا هو أن التنظيم الموحدي جمع في وحدة واحدة، هي أهل تينمل، ثلاث مجموعات متجاورة تنتمي كلها إلى منطقة سيروان الغربية وتتحكم في المجاري العليا لنهر سوس، وتشرف على المسالك الجبلية المارة بتلك المنطقة في اتجاه وارزازات وماوالاها، وفي اتجاه مراكش عن طريق أودية إيغيغاين وإيورْيكْنْ (8) بالإضافة إلى وجود معدن الفضة المذكور سابقا داخل أراضيها.

هذه العوامل كلها تكوّن في اعتقادي الأساس المادي والمعنوي الذي كان وراء الانطلاقة الأولى لكونفدرالية ءايْتْ واوزْكيتْ التي لم يقف توسعها عند هذا الحد كما سنرى.

وإذا استثنينا أومْسْكَالْنْ (9) وأوسْكْتَانْ وإيزناگن وءايْت وانْسَا (10) الذين تقع مواطنهم جميعا في منطقة سوس الأعلى ولكنهم لا يعتبرون من ءايتْ واوزْكيتْ، وءايْتْ إلماسْ وإينْ وَارْتَانْگ (11) الذين لم نتمكن من تحديد مكان استقرارهم، فإن المجموعتين الباقيتين، وأعني بهما ءايت سوس وءايت لَقْبْلْتْ يمكن التعرف عليهما وعلى مواطنهما.

فبالنسبة إلى مجموعة ءايت سُوسْ نعتقد أن المقصود بها هم على الأقل إيوزِيونْ وإيزاگمُوزْنْ (12) وهؤلاء يحتلون الأراضي الواقعة ما بين ءاولوز وتاليوين أي مناطق الإتصال بين سهل سوس الأعلى سفوح جبال تيفنوت التي تنتمي إلى الأطلس الكبير، ومعلوم أن الأطلس الصغير والكتلة البركانية لجبل سيروان يلتحمان في هذه المنطقة بالذات، بالأطلس الكبير. وربما كان هذا هو العامل الطبيعي الذي ساعد على تكوين ممرات تربط بسهولة نسبية بين سهل سوس بصفة عامة ومنطقة وادي درعة الوسطى والعليا وما والاهما شرقا وشمالا (13).

ومنطقة وادي درعة هذه هي التي يطلق عليها أهل سوس وسكان الأطلس الكبير الغربي بصفة عامة اسم (لُقْبْلْتْ) ومعنى هذا أن مجموعة ءايت لَقْبْلْتْ تضم كل المجموعات البشرية

القاطنة بشرق جبل سيرْوَانْ وجبال تيفْنُوتْ، إلى حدود الضفة اليمنى لنهر وادي درعة في مجراه الأعلى. وهذه المجموعات لا تزال تعتبر وزگيتية الانتماء (14).

وإذا كان البكري قد اعتبر وارزازات من بلد هسكورة وكذا الأراضي الواقعة جهة الشمال والشمال الغربي منها (15)، فإن هذا لا يغير شيئا مما قلناه سابقا. لأنه لم يذكر أن أراضي اسكُورْنْ تمتد جنوب الخط الواصل بين نقطة التقاء نهر دادس ونهر وارزازات بنهر درعة، إلى الوادي. وإذا كان حوض نهر ءاونيلْ مندرجا بالضرورة في أراضي ءاسكُورْنْ، فإن مجرى نهر واسيف مارغن يمكن أن يعتبر حدا فاصلا بين ءايت واوزْگيتْ وءاسكُورْن.

ومما يؤكد ما ذهبنا إليه أن القبيلتين اللتين تستقران إلى اليوم شمال الخط المذكور هما إيمْغرانْ وإيونيلْنْ. وهاتان من هسكورة القبلة في التصنيف الموحدي. ولا يوجد أي اسم من أسماء المجموعات المكونة لهسكورة القبلة جنوب بلاد إيمْغرانْ وإيونيلْنْ، في حين نجد اليوم بعض هذه المجموعات مثل إيفسْفيسْنْ وإيزمْراونْ مستقرة في السفح الشمالي للأطلس الكبير أوعلى مشارفه، وكأن هذه المنطقة كانت بالنسبة إلى كونفدرالية ءاسكُورْن منطقة عبور فقط (تيزي نْ- فَدْغَاتْ وتيزي نْ- تلْوَاتْ) في حركتهم الدائمة نحو السهول الشمالية الخصبة (16).

غير أنه يبدو أن الوضعية تغيرت شيئا ما لصالح ءايت واوزگيت في العهد السعدي وخاصة في زمن المنصور الذهبي الذي كانت أمه كما هو معلوم وزكيتية الأصل (17). ولاشك أن هذه المصاهرة بين البلاط السعدي وءايت واوزگيت، دفعت بالعلاقات بين الطرفين إلى أقصى ما يمكن أن تكون عليه العلاقات المتينة من ثقة متبادلة وتعاضد محكم. وقد برز ذلك على وجه الخصوص في المكانة الرفيعة التي كان يحتلها الشيخ عزوز بن سعيد بن منصور الوزكيتي الذي كان «من أخوال أحمد المنصور وكبار رجال دولته، تولى القيادة والوزارة والحجابة وولاه المنصور على الأطلس الكبير ولاية دائمة، فلقب بالمزْوَارْ والقائد عزوز، كما لقب بصاحب جبل دَرَنْ «وولد مولاة الناس». وقد «عاش عبد العزيز بين قومه وزكيتة على نمط عيشة المنصور في مراكش محاطا بالعلماء والأدباء (...) فاتحا لهم أبواب

مكتبته التي عدت أسفارها بالآلاف» (18).

وقال الإفراني في **النزهة** نقلا عن **درة الحجال** لابن القاضي بأن عبد العزيز الوزگيتي هذا «من ولد مسعود بن وَارْكَاسْ قائد الناصر الموحدي بغزوة العقاب...» (19) وسماه الفشتالي في مناهل الصفا «كبير الدولة القائد أبو محمد عزوز بن سعيد بن منصور الوزكيتي» (20).

إن هذه الحظوة التي كان يتمتع بها المزوار الوزگيتي وعائلته، والسلطة الكبيرة التي واكبتها وخاصة في بلدهم الأصلي ءايت واوزگيتْ وجبال دَرْنْ المجاورة ووادي درعة (21)، لابد أن ينعكس أثر ذلك على وضعية ءايْت وَاوزگيتْ ككل وعلى العائلات القوية منهم بصفة خاصة. ومعنى هذا أن المجال الجغرافي للكونفيدرالية لابد أن يمتد، وذلك بالاحتلال الفعلي للأراضي المتاخمة، أوبانضواء المجموعات المجاورة للكونفيدرالية القوية. ويبدو أن هذا التوسع وصل فعلا حده الأقصى في هذا العهد. كما ازداد نفوذ العائلات الوَزگيتية الحاكمة قوة، وخاصة في تازناخت وءايت زينب وتيمْزْكيطْ (مزگيطا) وورزازات، وإيمي نْ- زگيطْ (22). وربما كانت عائلة مْزْوَارْ تلْوَاتْ الذي كان يعتبر أن بلده الأصلي هو وارزازات (23) قد بدأت تنمي نفوذها منذ ذلك الوقت إلى أن بلغ ذروته في نهاية القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين (24).

ويبدو أن المجال الجغرافي الوزگيتي بقي كما كان تقريبا منذ ذلك الوقت، وبقيت المجموعات البشرية المكونة لكونفيدرالية ءايت واوزْگيت محتفظة في ذاكرتها بانتمائها إليها، وعلى أساس هذه الذاكرة رسمت حدود ءايْتْ وَاوزْگيت على خريطة القبائل التي أنجزت عام 1962 (25). مع الإشارة إلى وجود بعض الاختلاف بين المصادر الثلاثة المعتمدة هنا والمذكورة في الهامش رقم 25، في عدد المجموعات البشرية المكونة لكونفيدرالية ءايت واوزگيت. ويتعلق الأمر في الغالب بالمجموعات التي تقع أراضيها على أطراف حدود الكونفيدرالية، وهي بالتحديد ءايت وارزَازَاتْ وءايْت بودْلاَلْ وءايْت دُوشْنْ (تيكدي وُوشْنْ) وءايت ساوْنْ وءايت سمگان (گرارَا) وءايْتْ ءامْرْ وءايْت زگيط.

ويغلب على الظن أن هذا الاختلاف راجع إلى عوامل ظرفية ينتج عنها عادة نفور

مجموعة ما من الانتماء إلى المجموعة الأم. وهذا لا يظهر في غالب الأحيان إلا على مستوى القرب الكلامية التي تتحول مع الزمان إلى حكاية شفوية قد تكون هي الحقيقة وقد تكون نقيضها في اعتبار سامعيها بعد رسوخها، وهذه المصادر الشفوية هي المعتمدة في تحديد الانتماءات في مثل هذه الحالة.

ومع ذلك فإننا نعتقد أن كونفدرالية ءايْت واوزْكيتْ كما حددت مجموعاتها خريطة القبائل المغربية المطبوعة عام 1935، تمثل المجموعة الوزگيتية المتكاملة في أقرب صورها إلى الحقيقة، لأن حدودها في هذه الحالة تكاد تكون حدودا مثالية سواء على المستوى الجغرافي أو الإيكولوجي أو على المستوى البشري باعتباراته المحلية (أنظر هامش رقم 32).

المميزات العامة للمجال الجغرافي لبلاد ءايت واوزكيت

يكاد المجال الوزگيتي ينطبق جغرافيا وبشريا على منطقة التحام الأطلس الصغير عند طرفه الشمالي الشرقي بالأطلس الكبير عند السفوح الجنوبية لكتلة تُوبْكَال (4165م)، فهو يضم جبل سيروْان (3304م) ومحيطه، وقسما من جبل باني حوالي إيمي نْ- زگيط والمجاري العليا لنهر سوس وبعضا من المجاري العليا لنهر دْرَا، وأعني نهر وارزازات وروافده (تيديلي، أسايي، إيغيغي، مارْغنْ) باستثناء نهر ءاونِيل.

كما يضم النصف الجنوبي لكتلة تُوبْكَال ابتداء من تيزي نْ- واگانْ الواقعة بين جبل وادو أفريم وجبل نُووْزَال غربا، إلى تيزي ن- ءيسْرْدَانْ عند المنابع العليا لنهر إيوْرِيكْنْ ونهر الزات ونهر تيديلي شرقا.

وفي هذه الجهة (الشرقية) تمتد أراضي ءايت واوزگيت عمليا إلى ماوراء تيزي ن- أوريسف الواقعة بين أراضي ءايْت تَامْسْتينْتْ والحوض الأعلى لنهر الزَات (26). فأيت أوفي بسيفنوتْ وءايت تَامْسْتينْتْ بتيديلي يكونون طرفي القوس الوزگيتي حول كتلة توبْكَال من جهة الجنوب الشرقي.

وبما أن المراعي الجبلية العليا المنتشرة حوالي قمة توبكال ملك للمجموعات الوزگيتية الغربية منها (27)، ونظرا لكون مساكن هذه المجموعات متغلغلة أكثر من غيرها داخل

الكتلة التوبكالية- ءايْت تِيزْكي بتيفْنُوتْ مثلا (28)، فإنه ليس من الخطأ القول: إن كتلة توبكال جزء لا يتجزأ من المجال الجغرافي الوزكيتي.

وهذا يعني أنهم على اتصال مباشر من ناحية الشمال الغربي بإيغيغاين وإيوريكن وإيمْسيوانْ الذين تمتد أراضيهم إلى ضواحي مراكش كما هو معلوم، وبأهل وادي نفيس عن طريق ءاكْنْضيسْ وتكْنْتْ وءازاضن (29)، وعن طريق وادي ءازاضنْ هذا يتواصل ءايتْ واوزْكيتْ التيفنوتيون بإخوانهم المستقرين في الدير الشمالي للأطلس، حيث يحتلون القسم الغربي من هضبة كيكْ والضفة اليمنى لنهر نفيس عند خروجه من المنطقة الجبلية (30).

وقد تبين فيما سبق أنهم على اتصال مباشر كذلك بوادي سوس الأعلى وبعض واحات جبل بَاني (إيمي نْ- زْكيطْ) ووادي درعة (تيمْزْكيطْ= مْزْكيطَا) ووادي إيونْيلْنْ، الذين يحتلون -هم وءايْتْ زينْبْ- العتبة الشرقية للممر الجبلي المعروف: تيزي ن- تلوات- الرابط بين وارزازات وحوز مراكش (31). وهذا الممر- كما سنرى فيما بعد- يعتبر من أهم الممرات الجبلية التي لعبت دورا أساسيا في تاريخ المغرب العميق منذ قرون متغلغلة في القدم.

إن المجال الوزكيتي كما حدد أعلاه تتجلى فيه المميزات التالية:

1. اتساع رقعته الجغرافية، إذ تبلغ حوالي عشرين ألف كلم2، تمتد أطرافها القصوى من تَاغْنَيا- نْ دْرَا أو خَانِق درعة من جهة الجنوب الشرقي من وارزازات، إلى مشارف تَاليوينْ وحدود إيوزيونْ على نهر سوس الأعلى، ومن ءيمي نْ- زكيط أوفم زكيط بجبل باني المشرف على وادي درعة الأوسط إلى تيزي ن- تايْنَاتْ قرب تيزي نْ تيشْكَا التي تمر بها اليوم الطريق الرئيسية الواصلة بين وارزازات ومراكش (32).

2. امتداده على المنطقة الوحيدة التي يندمج فيها الأطلس الصغير في الأطلس الكبير، أي على المنطقة الوحيدة التي يمكن أن يتواصل عن طريقها سكان الجنوب الغربي وسكان الأطلس الكبير دون الاضطرار إلى اختراق منطقة سهلية تكون عادة خاضعة لمراقبة السلطة

المخزنية (سهل سوس على سبيل المثال). أو مجابهة صحراوية خليقة بأن تسود فيها سطوة البدو الرحل (وادي درعة في أجزائه الواقعة جنوب جبل بانيّ).

3. وقوعه في منطقة تعتبر حلقة اتصال حوض دْرَا وحوض سوس وحوض تانسيفت في أجزائها العليا. وهذه الأحواض لاجدال في كونها أهم أحواض الجنوب الغربي المغربي برمته على جميع المستويات. وهذا يعني أن أقرب طرق الاتصال بين الأجزاء المذكورة من تلك الأحواض تمر ب ءايت وَاوزْكيتْ وتخترق جميعها مناطق جبلية لا تخضع إلا لمراقبة السكان الذين تعبر بلادهم.

4. اشتماله على منطقتين تتأثران بعوامل مناخية مختلفة تصل بين بعض أجزائه إلى حد التناقض البيّن: منطقة شبه صحراوية تسود فيها الحياة الرعوية وتقتصر فيها الأنشطة الزراعية على الواحات. وهذه المنطقة هي التي تقع في جنوبه الشرقي، أما المنطقة الثانية فهي التي تقع في شماله الغربي، غرب الخط الواصل بين تيزي- نْ- تيشْكَا وجبل سيرْوَانْ وفيها تقع كتلة تُوبْكَالْ وجبل سيرْوَانْ، وهي منطقة جبلية كبيرة الارتفاع تتلقى من التساقطات المائية كمية لا يستهان بها، ويسود فيها النشاط الزراعي وتربية المواشي، ويتركز هذا النشاط عادة في أودية الأنهار. ويلاحظ أن الكثافة السكانية فيها أعلى منها في المنطقة السابقة (33) مع أن هذه أكبر من الثانية من حيث المساحة، وأقل منها ارتفاعا من حيث التضاريس.

5. توفره على ثروات معدنية يرجع استغلال بعض مناجمها إلى القرن الثاني عشر الميلادي على أقل تقدير، ويتعلق الأمر هنا بمنجم ءاغْبَارْ بجبل زْكُنْدْرْ الواقع بين سيرْوَانْ وأوبْكَالْ قرب بلدة ءاسْكَاوْنْ الحالية بتيفْنُوتْ والذي اهتم الموحدون باستغلاله بحرص كبير (34).

وإذا كان هذا المنجم قد أهمل اليوم، فإن مجال ءَايْتْ وَاوزْكيت الجغرافي يتوفر على مناجم أخرى لاتزال تعتبر اليوم من أهم المناجم المغربية، وأقصد بها مناجم بُووَازَارْ وأوناروت (تيويين) وإيميني التي تتوافر بها معادن الكوبالت والمانگانيز. (أنظر: Atlas

du Maroc, notices explicatives, section X, Economie minière, par A. André, J. Le Coz, Rabat, 1961, pp, 30-sqq).

ولايستبعد أن يكون الوزكيتيون قد استفادوا في نشاطهم هذا من تجربة منجميي الأطلس الصغير وتامْدُولْتْ (35) ومنجميي وادي درعة (36) الذين عرفوا جميعا بالنشاط المنجمي منذ القدم.

6. انفتاحه الواسع على الشرق والجنوب الغربي أمام مسلك تيزي نْ -ءُوگلاوُو (تلْوَاتْ) الذي يعد واحدا من الممرات الجبلية التي تجتذب أكبر عدد ممكن من المسافرين في الأطلس الكبير الغربي كله وذلك منذ عصور متغلغلة في القدم (37)، كما يعد أقرب طريق يربط حوض تانسيفت وحوض درعة ومنطقة الواحات الجنوبية الشرقية بصفة عامة سواء منها التي تقع في جبل صَاغْرُو وما حوله وتافيلالت وحوض زِيزْ وغْرِيسْ، أو التي تقع في الأطلس الصغير الشمالي الشرقي ووادي درعة وجبل بَانِي (38).

غير أن انفتاحه على القسم الثاني من الواحات يبدو أكثر وضوحا، كما أن الارتباط بينهما يلوح أكثر كثافة ومتانة سواء من الناحية البشرية أو من الناحية الاقتصادية. فالاستمرار الإسمي- على الأقل- للمجموعات البشرية المكونة للكونفيدرالية ثابت منذ قرون، والوحدة اللغوية بينها حقيقية كذلك، كما أن التكامل بين اقتصاد الواحات واقتصاد الجبال موجود بشكل لا يقبل الجدال.

إن أهمية هذه الملاحظة تتأكد أكثر إذا تذكرنا أن واحات درعة وباني كانت تكون منذ زمن بعيد مراسي صحراوية حقيقية على طول السفح الجنوبي للأطلس الصغير ومعلوم أن المنطقة المذكورة -رغم أن وضعيتها الجغرافية تبدو للملاحظ المعاصر وكأنها هامشية، نشاطها يكاد يكون منعدما، تأثيرها ليس ذا أهمية، ودورها التاريخي يكتنفه سكون مدهش- كانت دوما طيلة عشرات القرون، منطقة مرور وتواصل وتبادل واختمار تاريخي. وكدليل على ذلك يكفي أن نشير إلى أن النقوش الحجرية المعروفة في الجنوب الغربي تكاد تقتصر على هذه المنطقة والتي تعتبر امتدادا لها. هذه النقوش يوجد المعروف منها في جبل

زاگورْ وواحات طاطا وإيمي ءُوگاديرْ (فم الحصن) (39).

كما أن مدن أغمات ودرعة وتامْدُولْتْ ونولْ... كانت بدورها معروفة قبل القرن الحادي عشر. ووجودها على طول الحزام الدرعي وأطرافه، مع ثبوت العلاقة فيما بينها عن طريقه بصفة خاصة، دليل آخر على حيوية ونشاط هذا الممر ما قبل الصحراوي الذي تمر به في كل اتجاه منحدرات السفح الشمالي والجنوبي للسلسلة الأطلسية الغربية (40).

كما أن واحات تَامْگرُوتْ وتَاگنيتْ الواقعة جنوب زاگورا وواحات إيمي نْ- زگيض أو فم زگيط، وتيسينْتْ وطَاطَا وأقّا وإيمي ءُوگادير (أو فم الحصن) تعد بجانب أخرى أفواها مخضرة تخفف إلى حد ما من قسوة الكتلة الصخرية المزْرَقّة لجبل باني (41) الذي يشرف من جهة الشمال على وادي درعة ابتداء من تَاگنيتْ إلى المحيط الأطلسي.

غير أن أهمية هذه الواحات ترجع بصفة خاصة إلى كونها كانت مراكز تجارية ذات آفاق واسعة على مستوى المبادلات بين افريقيا الغربية وغرب البحر المتوسط. فهي إذن مراحل ضرورية في طريق القوافل التي تعبر رمال الصحراء أو تخترق ممرات الأطلس الصغير في اتجاه سوس وممرات الأطلس الكبير في اتجاه أغمات أو مراكش أو ما والاهما (42) كما تمر بها القوافل الموجهة إلى سجلماسة وتافيلالت أو الآتية منهما في اتجاه بلاد السودان (43).

وربما كانت هذه الأهمية التجارية هي التي دفعت المرابطين الأوائل إلى إخضاع منطقة درعة قبل أي منطقة أخرى من المغرب (44).

إن الأنشطة التجارية لهذه الأبواب المنفتحة على فضاءات جنوب البلاد الصحراوية بقيت مستمرة حتى بعد النهاية الغامضة لمدينة تَامْدُولْتْ في القرن الرابع عشر، وقد يكون زوالها عاملا مساعدا ساهم في ازدياد النشاط التجاري للواحات المجاورة (45) الذي بقي ملاحظا حتى بداية القرن السابع عشر (بعد فتح السودان). وبعد موت المنصور الذهبي بدأ في التراجع إلى أن أصبح شبه منعدم في بداية القرن الثامن عشر (46).

إن المنطقة الجبلية المحيطة بسيرْوان تكون جزءا لا يتجزأ من هذا المجال الجغرافي والبشري الذي لعب دورا تاريخيا هاما جدا لم يهتم المؤرخون بعد بدراسته وبلورته. وإن كنت أعتقد

أن هذا الاهتمام ينبغي أن ينصب في الواقع على مجموع المناطق المحيطة بقمة تُوبْكَال في نفس الوقت لكي نتمكن من معرفة الدور المهيمن للمجموعات البشرية القاطنة بها على التاريخ المحلي والوطني.

وهذا ما سأحاول أن أثير الانتباه إليه مستقبلا في القسم الثاني من هذا البحث.

الهوامش:

1. أنظر، Al- Idrisi(Vers 548 H = 1154 J.C), **Description de L'Afrique septentrionale et saharienne**, Texte arabe extrait du <<Kitab Nuzhat al- Muchtâq fi Ikhtiraq al Afaq) d'après l'édition de LEYDE (1866), par R.Dozy et J. de Goeje, publié par Henri Pérès, Alger, 1376H= 1957 J-C., p. 40

لم يشر البكري إلى «آيْتْ وَاوْزْكِيتْ»، كما أنه لم يذكر أسماء «القبائل» المصمودية التي يمر بها طريق غمات – إيگلي كما وردت عند الإدريسي. غير أن مراحل هذا الطريق عند البكري أكثر وضوحا منها عند الإدريسي، مما يسهل فيه أكثر منه عند الأخير.

أنظر كذلك أبو بكر بن علي الصنهاجي («أزْنَاك») المكنى البيذق، **كتاب أخبار المهدي بن تومرت وابتداء دولة الموحدين**، ترجمة إ. ليفي بروفنسال، باريس 1928، النص العربي، ص 41، 71– 72، 117– 118، 127– 128، 76، 79، 132.

2. أنظر البيذق، **المرجع السابق**، النص ص 71–72، 33، 34، الترجمة ص 114 هامش 2 و 3.

3. ربما كان المقصود بأَمْزِيْنْ هي قرية «أمَاسِيْنْ» التي لاتزال ماثلة إلى اليوم ببلد زَاكْمُوزْنْ بين قريتي «أمَالِيزْ» وأيضا شمال تاليوين.

4. «آيت تدْرَارْتْ» قبيلة، تنتمي إلى كونفدرالية «آيت وَاوْزْگيتْ»، وتستقر جنوب غرب سِيرْوَانْ وغربه، وكذلك آيت بوغبار الذين يعدون منهم (أنظر البيذق، **الترجمة** ص 62 هامش 3 و ص 217 هامش 2).

قارن مع: R. Montagne, **Les Berbères et le Makhzen dans le sud du Maroc**, Editions Afrique-Orient, Casablanca, 1989, p. 316. 317, 350.

5. النص، ص 71–72.

6. النص، ص 127– 128، أنظر كذلك ابن عذاري، **البيان المغرب**، الجزء الثالث تحقيق امبروسي هويسي ميراندة، تطوان، 1960، ص 120.

7. النص، ص 40– 41.

8. هذه المسالك الجبلية ربما كانت أكثر اجتذابا للمسافرين خصوصا منهم من كان متجها من ناحية سوس إلى ناحية درعة، وذلك لأن الطريق الجنوبية الموالية للصحراء كثيرا ما يفقدها الرحل أمنها رغم حرص السكان المستقرين على طولها على أمنها بغية الاستفادة من مداخيل ضريبة المرور التي كان أداؤها أمرا عاديا داخل أراضي المجتمعات [illegible] وأنظر E. laoust, **Contribution à une étude de la toponymie du Haut-Atlas**, Paris, 1942, p. 123-124, R Montagne, **op. cit.** p. 249, Id," **L'Aghbar et les Hautes vallées du Grand-Atlas**", dans "Hespéris" Tome VII, année 1927, 1ere Trimestre, P.7.

9. أرْمِسْكَالَنْ أو إمِسْكَالَنْ (مسكالة) تقع أراضيهم في سفوح جبال تيزي– نْ– تَاسْتْ وقد كان هذا الإسم متداولا حتى القرن الثامن عشر كما هو مؤكد في **رحلة الوافد** للتسافتي.

10. لعل المقصود هنا ب «آيتْ وأنْسا» هم إمَادِيدَنْ الذين تقع بلادهم في إيسْكْتَانْ بسوس، غير بعيد من تالوين الحالية وقد نسب إليهم البيذق قرية «أنسا» فسماها «أنْسان»- إمَادِيدَنْ التي كانت بها قلعة مرابطية هاجمها الموحدون في

عهد الإمام ابن تومرت (أنظر البيذق، **المرجع السابق**، النص، ص 76، 128، قارن مع الترجمة، ص 122 هامش 4، ص 123 هامش 1).

قارن مع ما أورده العبدري في رحلته (الرباط 1968) ص 7 وما بعدها، أنظر كذلك **التشوف** (تحقيق أحمد التوفيق، 1984) ص 342 هامش 54 و55.

11. ربما هم الواقعة بلادهم جنوب بلاد ءايتْ سْليمانْ بإزاگمُوزْنْ (أنظر روبير مونتاني، **البربر والمخزن**، الخريطة ما بين صفحتي 201 و 202.

12. المجموعة الأخيرة لا تزال تعتبر من عداد ءايتْ واوزْگيتْ كما سيتضح ذلك فيما سيأتي من هذا العرض.

13. وهذا يعني أن هذه الممرات يتحكم فيها ءايتْ واوزْگيتْ وهذا يعطيهم سلطة استراتيجية أخرى ربما لم تكن غائبة عن أذهان صانعي الكتل الموحدية الأساسية التي يعد ءايتْ واوزْگيتْ واحدة من أهمها. (أنظر: charles de Foucauld, **Reconnaissance du Maroc (1883-1884)**, Editions d'aujourd'hui, 1985, p: 96.

14. وقد كان البيذق نفسه ينعت سكان هذه المناطق بـ «ءايت لقبلت» (أنظر النص العربي، ص 45 وغيرها). ومما يؤكد ما قلناه عبارة البيذق التالية: «وبلغ أبو حفص (عمر إينتي) إلى سيروانْ وضم بني واوزْگيتْ وقسمهم على نصفين فأعطى نصفهم لأهل تينمل والنصف الثاني لهنتانة...». كان هذا عند ارتداد گزولة ولمطة وءايت بيغازْ وتهيأ الموحدون لقتالهم عام 549هـ/ 1155م

15. البكري (أبو عبيد عبد الله)، **كتاب المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب**، أخرجه البارون دوسلان، باريس 1965، ص 152- 153.

16. أنظر أحمد التوفيق، **المجتمع المغربي في القرن التاسع عشر**، الطبعة الثانية، 1983، ص 51 وما بعدها.

17. أنظر أخبار السيدة مسعودة بنت الشيخ أحمد بن عبد الله الوزگيتي الوارززاتي عند كل من محمد الصغير الإفراني، **نزهة الحادي بأخبار ملوك القرن الحادي**، أخرجه **هوادس** (1888) الطبعة الثانية، الرباط (بدون تاريخ)، ص 79؛ وأحمد بن محمد المقري، **روضة الآس العاطرة الأنفاس**- الرباط 1983، ص 64 وما بعدها؛ والعباس بن إبراهيم، **الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام**، الرباط 1977، ج 7، ص 269 وما بعدها، والناصري **الاستقصا**، الدار البيضاء، 1955، ج 5، ص 89، 117 وما بعدها.

18. محمد حجي، **الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين**، الجزء الأول، الرباط 1976، ص 121، أنظر كذلك محمد الصغير الإفراني، **نزهة الحادي**... ص 169، العباس بن إبراهيم، **الإعلام**... 1977، ج 8، ص 449.

19. **نزهة الحادي**، ص 169.

20. عبد العزيز بن محمد الفشتالي، **مناهل الصفا في أخبار الملوك الشرفا**، تحقيق عبد الله كنون، تطوان، 1964، ص 68- 69؛ وكذلك ص 25.

21. أنظر الإفراني، **النزهة**، ص 158.

22. أنظر مارمول كربخال، **إفريقيا**، الجزء الثالث، ترجمة محمد حجي وآخرون، الرباط، 1989، ص 146، 149، 151، روبير مونتاني، **البربر والمخزن**، ص 315.

23. أنظر شارل دو فوكو، **المرجع السابق**، ص 81.

24. أنظر روبير مونتاني، **البربر والمخزن**، ص 329 وما بعدها، 334 وما بعدها، العباس بن إبراهيم، **الإعلام**، (1977) ج 7، ص 236 وما بعدها.

25. أنظر: - Maroc, 1/500.000^{e}, Carte des tribus, 1962.
Dressé, déssiné, et publié par l'institut Géographique National. Annexe du Maroc-Rabat.
أحصيت داخل هذه الحدود أربعة وعشرون مجموعة هي: ءايتْ تيفنوتْ، إيداوبلُونْ، ءايتْ ءوزيلالْ، ءايتْ عثمانْ، (اگموزن، ءايتْ ءوبيالْ، ءايتْ سمگانْ (سيروانْ)، ءايتْ ماغليفْ، إيخزامنْ، ءايتْ واغردا، ءايتْ ءامرْ، ءايتْ خوشنْ، إيسنولن (قرب إيمي نْ- زگيطْ)، ءايتْ زگيطْ، ءايتْ تاسلا، ءايتْ سمكانْ (گرارا)، ءايتْ ساونْ، ءايتْ وارزازاتْ، ءايت بودلال، ءايتْ زينبْ، ءايتْ تيدلي، ءايتْ تيزگي ءوزاليم، ءايتْ تاصاصينْ، ءايتْ تامسّينتْ (أنظر البيذق، المقتبس من كتاب **الأنساب في معرفة الأصحاب**، تحقيق عبد الوهاب بن منصور، الرباط، 1971، ص 43 هامش 67)، يلاحظ بعض الاختلاف بين ما أورده عبد الوهاب بن منصور وبين ما تظهره خريطة القبائل المذكورة أعلاه، وبينهما وبين خريطة «روبير مونتاني» الواردة في كتابه **البربر والمخزن** ص 225.

قارن مع ما أورده عبد الله التاسافتي، **رحلة الوافد في أخبار هجرة الوالد**... تحقيق صدقي علي ءازايكو، الرباط، 1988 (مرقون)، ص 71- 72.

26. هذا الممر الجبلي يخترق الجبل المسمى «ءيسكْ نْ- ءوغري» الذي يمتد بين ءايتْ تامسْتينتْ والمنابع العليا لنهر الزات.

27. J.Dresch et Jacques de l'épiney, **Le massif de Toubkal**, 2e édition, Casablanca, 1942, p. 69-70

28. أنظر: J.Dresch, **Documents sur les genres de vie de montagne dans le massif central du Grand-Atlas**, cartes, Tours, 1941, Planche I(Feuille n 2) et (Feuille n3); Commentaire, p. 7

29. هذه الأسماء الثلاثة الأخيرة تطلق على ثلاث مجموعات بشرية تحتل بالتوالي وادي ءاگنضيسْ ووادي تكْنتْ ووادي ءازاضن، وكلها روافد يمنى لنهر نفيس. وتتصل هذه المجموعات بأيت تيفنوت اتصالا مباشرا عن طريق ممرات جبلية معروفة. ومن أهم هذه الممرات ذلك الذي يخترق تيزي -نْ- ويشدانْ بأگنضيسْ ليفضي إلى قلب وادي نفيس حيث توجد تينمل مهد الموحدين.

30. إذا كنا لا نستطيع الجزم بأن ءازاضنْ ينتمون إلى ءايتْ واوزْگيتْ لأن إسمهم قديم ومتميز منذ قرون، فإن هناك معطيات كثيرة تجعلنا نميل إلى الإعتقاد بأنهم صاروا وزكيتيين تدريجيا. أهم هذه المعطيات هي: (1) كونهم ينفصلون عن مجموعتين وزگيتيين، (2) كونهم مجموعة بشرية قليلة العدد ومحدودة الموارد، (3) كونهم معرضين للاكتساح من جهة ءايت واوزگيت الجنوبيين أكثر من أي جهة أخرى. وقد يقع ذلك في فترات يقع فيها انقراض قسم من سكان ءازاضن بسبب كارثة طبيعية مثلا.

31. هذا الممر يحتوي في واقع الأمر على ثلاثة من المعابر الجبلية متقاربة ومعروفة، هي: تيزي نْ- تلواتْ وتيزي نْ- اينْدغا وتيزي نْ- تايتانتْ؛ المعبران الأولان يفضيان إلى وادي ردّاتْ، والمعبر الأخير يفضي إلى وادي الزات، أنظر Ch. de Foucauld, **Reconnaissance**..., P. 96

32. أنظر: Cartes des Tribus du Maroc, dans **Liste des confédérations, des Tribus et des principales fractions du Maroc** (1935) publié par la Résidence Générale de la République française au Maroc

Direction des Affaires Indigènes.

33. أنظر : Dresch et lepiney, **op. Cit,** pp. 55- spp

34. أنظر البيذق، **المرجع السابق**، النص العربي، ص 127– 128؛ الترجمة ص 217 هامش 2؛ وابن أبي زرع، **القرطاس**، الرباط، 1973، ص 212؛ ابن عذاري، **البيان**، تحقيق امبروسي هويسي ميراندا، ص 120. وقد كتب القزويني في كتابه **آثار البلاد**، عن هذا المنجم كلاما فيه تفاصيل تقنية عن عملية الاستغلال لا توجد عند غيره. وقد استقى ذلك من مخبر مغربي اسمه علي بن عبد الله الحيحائي. وكلام القزويني هذا نقله ج. كولان إلى الفرنسية ونشر بمجلة هيسبيريس، 1954، مجلد 41، الفصل الأول والثاني من السنة، ص 229– 230.

35. أنظر : ,Bernard Rosenberger, "**Tamdult, cité minière et caravanière présaharienne IX^e^-XIV^e^ S**"
In Hespéris- Tamuda, vol. XL, Fascicule unique, 1970, pp. 103-139.

36. أنظر محمود إسماعيل، **الخوارج في بلاد المغرب حتى منتصف القرن الرابع الهجري**، الدار البيضاء، 1976، ص 275.

37. ومما يدل على ذلك وجود عدد كبير من النقوش الحجرية في الهضاب العليا لكل من ياگورْ وءانگور في أعالي ءِمْسِّيوانْ وءِيورِيكَنْ غرب الممر المذكور.

أنظر على سبيل المثال : – **Histoire du Maroc**, (Collectif), Hatier, 1967, pp. 7, 13-14-15

38. تتضمن كثير من المصادر التاريخية المعروفة إشارات وأخبارا تثبت ما قلناه، كالبكري، وصاحب الاستبصار، وابن عذاري، وابن أبي زرع والفشتالي، وابن مليح (السراج)...

39. أنظر المرجع المذكور في الهامش 37.

40. أنظر البكري و**المرجع السابق**، ص 167، الإدريسي، **المرجع السابق** ص 16، 34، 36، وما بعدها، مجهول، **كتاب الاستبصار في عجائب الأمصار**، نشر سعد زغلول عبد الحميد، الدار البيضاء 1985، 206، 207، 213، عبد العزيز الفشتالي، **مناهل**...ص 68، محمد المختار السوسي، خلال جزولة، تطوان (بدون تاريخ) ج 3 ص 4–99.

أنظر كذلك : – Gaston Daverdum, **Marrakech des origines à 1912**, Rabat, 1959, pp. 22-24;
-R. Montagne, **les Berbères**..., pp. 13 sqq.
-B. Rosenberger, op. cit., p. 124 et passim.

41. يبدو أن كلمة «باني» أمازيغية الأصل، وتعني كون الشئ أزرقا أو مائلا إلى الزرقة، أنظر : ,Ch. de Foucauld
Dictionnaire Touareg-Français, Imprimerie Nationale de France, 1951, Tome I, p. 76. Id, **Reconnaissance**..., p. 114.

42. أنظر : R-Montagne, **Les Berbères**..., pp. 13 sqq.15 sqq.–

43. أنظر البكري، **المرجع السابق**، ص 155 وما بعدها؛ الإدريسي، **المرجع السابق**، ص 36 وما بعدها.

44. ابن عذاري، البيان، ج 4، ص 11، 13.

45. أنظر مقال روزانبيرجي حول **تامدولت**، وقد أشير إليه سابقا، أنظر كذلك مارمول كربخال، إفريقيا، ج III ص 140 وما بعدها.

46. أنظر : – **Histoire du Maroc** (collectif), pp. 219, 247.
Ch. de Foucauld, **Reconnaissance**...p. 126

فتاوى بعض علماء الجنوب بخصوص نظام «إِينْفْلاسْ» بالأطلس الكبير الغربي في أوائل القرن السابع عشر*

[سؤال الشيخ يحيى الحيحي]

الحمد لله وحده

سؤال وجهه شيخنا وبركتنا (1) ووسيلتنا إلى ربنا(2) سبحانه في صلاح أحوالنا، الإمام العالم، العامل القدوة، الشيخ الكامل أبو زكرياء سيدي (3) يحيى(4) بن الشيخ الولي الكبير أبي محمد سيدي (5) عبد الله (6) بن الشيخ الإمام، شيخ المشايخ (7)، محيي الدين أبي عثمان سيدنا سعيد (8) بن عبد المنعم (9)، رضي الله عنه وعن الجميع (10)، ونفعنا بهم آمين؛ إلى فقهاء الوقت.

(*) نشر هذا البحث في كتاب «التاريخ وأدب النوازل» دراسات تاريخية مهداة للفقيد محمد زنيبر - منشورات كلية الآداب بالرباط - الطبعة الأولى 1995 أعمال الندوة من إنجاز «الجمعية المغربية للبحث التاريخي» دجنبر 1989

ونصه :

سيدي رضي الله عنكم (11) وسنا (12) في ذرى المجد صعودكم وارتقاؤكم. جوابكم لله تعالى فيما يفعله بعض أهل البادية، أهل الجبال منهم، من أنهم يجتمعون عن آخرهم، ويعملون منهم أهل الحل والعقد، ويقولون لهم: **إنفلاس**، ويسميهم بعضهم (13) الضمان(14). ويصدر الاتفاق منهم (15) على ضوابط ومصالح عندهم من أن كل من قطع طريقا على الصادر والوارد ببلادهم (16)، يستردون منه ماسلب (17) من الأموال إن كانت قائمة العين، وإلا غرموها له، ويعاقب بالمال أيضا، ويسمون ذلك **أنصافا** عندهم. ويهدمون داره، ويذبحون بقرته، يأكلونها ردعا له ولأضرابه. وإن لم يكن بيده شيء، يباع عليه ملكه (18) بحضرته في ذلك جبرا، وإن لم يكن له ملك، أخذوا قيمة ماسلب من أقاربه.

وإن أعان الأيتام أو الأرامل (19) على فساد أو قطع سبيل، ربما ينصفونهم رعيا للمصلحة بزعمهم ولوازم البلاد. وإن المتهم عندهم يعطي خمسين يمينا، يعينه أقاربه في حلفها. ومنهم من يعطي عشرا، وما يأخذون منهم (20) من العقوبة بالمال، يسمونه بالأنصاف (21). يأخذون ذلك (22) من الغني والفقير، والأيتام والأرامل وأهل الدين (23) وعكسه. ويزعمون أنهم لو تركوا هذا لما انضمت كلمتهم، ولا استقام أمر بلدهم، ولا أمنت سبلهم، ولكثر الفساد فيها والفواحش ظاهرا وباطنا، لفقدان الأحكام منها (24).

فما الحكم في كل ذلك؟ وما يؤخذ منهم من العقوبات بالمال (25) المدعو (26) بالانصاف (27) في ماذا يصرف فيه؟ هل لهم أن يأكلوه؟ أو كمال جهلت أربابه؟ أو يرد عليه مأو على المساكين أو في سبل (28)؟ أو يكون لبيت المال كالفيء؟

أجيبوا (29) لنا على ذلك كله فصلا فصلا مأجورا. أبقى الله شهاب علمكم. وأطال بقاءكم (30) نفعا بكم. والسلام عليكم والرحمة (31) والبركة.

فأجابوا (32) كل بما يسر الله له.

جواب أحمد بابا الصنهاجي

وممن أجاب عنه الفقيه الحافظ سيدي أحمد بابا (33) أمتع (34) الله به الإسلام. ونص الجواب (35):

الحمد لله، الجواب وبالله التوفيق:

إن هذا السؤال اشتمل على فصول، يحتاج كل فصل إلى الجواب عنه لحدته (36).

أما قولكم (37) يجتمعون عن آخرهم إلى قولكم (38): الشيوخ والضمان... فاعلم أن الموضع الذي لاسلطان فيه أو لايلحقه حكم (39) السلطان، إن اجتمع جماعة المسلمين فيه على إقامة أحكام الشرع على الوجه المشروع، فإن حكمهم يقوم مقام السلطان والقاضي، حيث لاسلطان ولا قاضي. ويجب عليهم السعي في (40) الدخول تحت حكم السلطان. إذ لايجوز البقاء فوضى للأحاديث الكثيرة، كحديث (41): «من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية».

وأما جعلهم الضوابط والأحكام على مقتضى المصالح، فإن كانت جارية على وجه الشرع، فليس بجعل، بل إنفاذ (42) لأحكام الشرع؛ وإن كانت على خلافه، فأمر حرام لايجوز قطعا، يعلم فساده كل من له أدنى إلمام (43)، فلا تكون (44) الأحكام إلا على مقتضى ما شرعه الله على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم، وبينه علماء سنته لتبين للناس مانزل إليهم (45). وعلى ذلك تجري الأحكام والوقائع، «ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين».

والغيرية (46) صادقة (47) في الأصول والفروع، فسواء اتبع دينا غيره أو ابتدع أحكاما غير حكمه.

وأما استردادهم (48) ممن (49) قطع الطريق ما أخذه من الأموال بعينها، فإن كانوا ليردوها لمواليها، فهو فعل حسن وأمر مستحسن، أمر به الشرع، وإن كانوا ليأكلوها، فأمر قبيح حرام، بل زادوا شرا على شر، وكل ما يغرمونه (50) للقاطع مما أكلوه [ف] حكمه ما (51) تقدم آنفا.

(220)، ومنعه من طالبه. وإغرامه إذا منع صاحب الحق، جار على المذهب، ولو كان أرملة. واليتيم إذا أفسد (221) وحده أو معينا، يلزمه الغرم في ماله.

وأما إحلاف (222) المتهم ما ذكروه باستعانة (223)، فلم أقف على مايقتضي جوازه (224).

وأما عقوبة الجناة أو معينهم (225) بأخذ الإنصاف، فذلك من العقوبة بالمال، وفيها ما علم في المذهب وخارجه. فليست من تغيير (226) الشرع بالاتفاق.

فليس يلزم من الكفر ما لزم في بعض أجوبة المراكشيين، إذ لاتصدق حقيقة الكفر على مرتكب ذلك. وقد (227) وقفت (228) على كلام لبعض من ابتلي بأمور القبائل وعَرَفها، وهوالفقيه سيدي الحسين ابن عثمان الجزولي التاملي (229). يقول فيه: «**ومسائل ألواح القبائل منها ما وافق الشرع وهو أكثرها، لكن على (230) غير مذهب مالك. وأقلها مخالفة للشرع**» انتهى ما وقفت عليه منسوبا له. وأيضا العلامة (231) البرزلي (232) قال: «اعلم أن (233) اليوم بتونس أن من أرسل البهائم في الكروم والزروع، فإن ربها (234) يبلغه إلى حاكم الفحص فيغرمه عليه كذا (235) وهو مدخول عليه. وكان شيخنا الفقيه ابن عرفة (236) يستسهل ذلك ويأمرالحاكم (237) بأن يغرم (238) ذلك لحسم المادة، ويكون من باب العقوبة بالمال. وكذا كنت أستحسن لمن سألني من قبل ذلك. وأحتج بأن (239) من جرت عادته بإرسال البهائم في الكرومات والزروع، يصير بذلك مستغرق الذمة، سائغا لكل الناس كالفيء: إن وقع فيها الذنب فليترك (240) فيها. انتهى كلامه بواسطة من قيد غرائب مسائله، على أني رأيت هذا في الأصل. وتعلق بحفظي (241) منه ما لابن عرفة قبل هذا.

وأما تخريب داره، أي اللص، فيؤخذ من قول شهاب الدين القرافي (242) في «**شرح التنقيح**»، حيث تكلم على الإتلاف. آخر «**التنقيح**»، ونصه: «ومن ذلك، أعني القتال (243) بالإتلاف، قتال الظلمة لدفع ظلمهم، وحسم مادة فسادهم، وتخريب ديارهم، وقطع أشجارهم، وقتل دوابهم، إذا لم يمكن دفعهم إلا بذلك». انتهى.

وقد كان تقدم (244) أن الجماعة تتنزل منزلة السلطان أو نائبه كالقاضي حيث لايكونان، وقد نص عليه أبو عمران الفاسي (245) في التعاليق (246) **في «كتاب الدية»**، كما نص عليه (247) في مكان آخر، على أنه يخيران (248) في الصلح أو الدية أشد فيه (249) إذا خيف من ازدياد الفساد والقتال. ثم إذا تمكن ولي القتيل من القَوَد بالشرع (250). وفتياه هذه إنما كانت (251) فيما يقع ببلاد (252) المصامدة. وفي مسائل الونشريسي (253) حيث تكلم على ديار الفساد مانصه: «قيل إن (254) العمل اليوم على تخريب ديار من هذه حالته، ولعله نظير الحرق الذي أمر به في الرواية (255). وعن يحيى بن يحيى (256) أرى (257) أن (258) يحرق بيت الخمار. قال: وأخبرني بعض أصحابنا أن مالكا استحب حرق بيت المسلم الذي فيه الخمر، وفي مسائله، في محل آخر، في التعزيرات (259). وأمر صلى الله عليه وسلم بكسر الإناء من الخمر وشق ظروفها. وأمر صلى الله عليه وسلم بتحريق المتاع (260) الذي غُلَّ من الغنيمة، وأضعاف الغرم على كاتم الضالة. وأحرق عمر المكان (261) الذي يباع فيه الخمر. وأحرق (262) رضي الله عنه قصر (263) سعد (264) بن أبي وقاص، لما احتجب فيه عن الرعية، وصار يحكم في داره. انتهى (265).

ما قصد منه والغرض منه التنبيه على أن العقوبات بالمال أو فيه لاتوجب كفرا. وأما النظر في فعل النبي صلى الله عليه وسلم أو قوله أو الصحابي، فمن وظيف المجتهدين (266). وأما المال المأخوذ على جوازه، ففيء (267). ونقل عن ابن عرفة أنه يدعى من عرف بالفساد إلى الحاكم، دون القاضي، وإن أدى إلى غرم المال عنده، لأن ما في يده من أموال الناس والتِّباعات (268) لا ملك له فيه، فبيت المال أولى به منه، ولأن فساده لايكفه إلا الحاكم، من باب ما لايتوصل (269) إلى الواجب (270) إلا به. انتهى.

وضمان إنفلاس كالحكام بالحواضر (271) فيما ذكر. والله أعلم.

وكتب مستغفرا من ذنبه (272) من بضاعتُه مُزجَاة (273) في العلوم، وقصوره ظاهر، عيسى بن عبد الرحمان السكتاني (274) لطف الله به ووفقه بمنه آمين.

[جواب القاضي إبراهيم بن يونس]

وللفقيه الأجل (275) القاضي سيدنا إبراهيم بن يونس (276) في النازلة كان الله له(277) :

الحمد لله وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما.

الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين. فهذا السؤال يتوقف في ابتدائه على مسوغات ومراعاة المصالح للصلاح (278) والأصلح وسد الذرائع (279) الذي هو (280) أصل مذهب مالك رضي الله عنه، ومع ذلك لاتنتظم مصلحة الدين إلا بإمام مطاع أو وال (281) متبع. فلما كانت هذه الشرذمة الباغية خرجت عن حكم إمامنا نصره الله، ولم يتمكن حكم الشرع فيهم (282)، لصعوبة جبالهم وعدم انقيادهم وتخلقهم وطبعهم على ما حملهم عليه الشيطان (283)، وجبلت عليه نفوسهم من نزعاته (284) حتى اعتقدوا أن ما (285) يأتونه ويقع منهم من النهب وقطع الطريق وسفك الدماء وكشف المحارم، جائز يسوغ لهم ذلك (286). **واتفاق هذه على إقامة النفالهس ليس بسائغ بل واجب**، وعلى عدمهم عند عدم ماذكر من اقتحام ماذكر ممن ذكر أعلاه.

وأفعالهم (287) فيهم (288) جائز سائغ [كذا] لايحل لأحد [أن] يعارضه (289) بما يخالفه (290). ويجب على كل من كان قربهم إعانتهم، يكون ذلك (291) شراداً لغيرهم ومقمعة لمن سمع بهم من أمثالهم، لعظيم ماانتهكوا وأظهروا من قتل الناس وهتك محارمهم والحرابة و نصب الغارات على الضعفاء والمساكين مما لايخفى على من أنصف وقال الحق. والله يقول الحق (292).

I – تقديم الوثيقة

1– التعريف بالوثيقة

في أوائل القرن السابع عشر الميلادي (ق 11هـ)، وجه أبو زكرياء يحيى بن عبد الله بن محمد بن عبد النعيم الحاحي (ت 1035هـ/ 1626 م) «إلى فقهاء الوقت» السؤال الوارد في أول الوثيقة التي نحن بصدد التعرف عليها.

وقد أجاب عن هذا السؤال خمسة من الفقهاء، وهم بالتوالي، حسب الترتيب الذي وردوا به في النسخة المعتمدة، أي التي رمزنا إليها بحرف «س»:

1.1 - أحمد بابا التنبكتي الصنهاجي المعروف بالسوداني المتوفي بتنبكتو عام 1032 أو 1036 هـ/ 23-1622م أو 27-1626م. التقى به المقري بمراكش قبل عام 1602م.

2.1 - عبد الواحد بن أحمد الركراكي، «مفتي الحضرة المراكشية». وهو - بالرغم من أننا لانعرف تاريخ وفاته - معاصر لأبي زكرياء يحيى الحاحي، أي كان حيا في الوقت الذي طرح فيه السؤال. وقد لقيه المقري بمراكش حوالي عام 1010 هـ/ 2-1601م، وذكره في «روضة الآس».

3.1 - محمد بن عمر الهشتوكي، قاضي مراكش، والمتوفى بها عام 1098 هـ/ 87-1686م.

4.1 - عيسى بن عبد الرحمان الركراكي السكتاني، قاضي الجماعة بتارودانت ثم مراكش، وبهذه الأخيرة توفي سنة 1062 هـ/ 52-1651م.

5.1 - الفقيه القاضي إبراهيم بن يونس، وهو شخص نجهل كل شيء عن حياته والفترة التي عاش فيها (293).

2 - تاريخ كتابة الوثيقة

وإذا أردنا أن نحدد تاريخ كتابة السؤال بدقة أكثر، فإن هناك قرائن تمكن من ذلك. أهم هذه القرائن هي كون أحد المجيبين عن السؤال، وهو أحمد بابا السوداني، غادر مراكش سنة 1014هـ/ 6-1605م. ومعنى هذا أن السؤال طرح قبل مغادرته لها. أما القرينة الثانية، فتكمن في مضمون السؤال نفسه. فهو يطرح مسألة عدم خضوع سكان جبل درن للسلطة المركزية، وخروجهم عن منطقة نفوذها، واستقلالهم في تنظيم شؤونهم خارج الإطار

القانوني المخزني. كل هذا في نظرنا لايمكن أن يبرز بهذا الشكل المستفز في عهد المنصور الذهبي الذي بلغ السعديون في عصره أوج قوتهم واستبدادهم. وإذا كان هذا صحيحا، فالسؤال يكون قد وضع إذن بعد عام 1603م أي بعد موت أحمد المنصور. وبذلك نكون قد حصرنا الفترة التي كتب فيها السؤال والأجوبة الأربعة الأولى على الأقل فيما بين 1603 م و1606م.

واعتمادا على ماذكر نقول بأن هذا السؤال ربما كان أول ما دشن به أبو زكريا يحيى الحاحي عهد ولايته على رأس زاوية أبيه بتافيلالت ءايت تامْنْت. لأن أباه سيدي عبد الله ءوُ - سعيد توفي في نفس السنة التي مات فيها المنصور الذهبي.

3- الهدف المحتمل من وضع السؤال

إن تحديد تاريخ كتابة السؤال يساعدنا على إبداء ملاحظة هامة لها دلالة تاريخية مؤكدة. هذه الملاحظة يمكن تلخيصها فيما يلي: إن طرح هذا السؤال من قبل شخصية دينية مرموقة، لها وزنها على المستوى المركزي (294) وعلى المستوى الإقليمي والمحلي، إن طرحه على فقهاء مراكش العاصمة السياسية، وعلى قاضي الجماعة بتارودانت عاصمة إقليم الجنوب بالذات، هونتيجة لشعور واضح بوجود أزمة خطيرة في مجموع أنحاء البلاد. وبالفعل، فإن البناء الذي شيده المنصور الذهبي، وجعله يرتكز أساسا على شخصه، بدأ ينهار قبيل وفاته بفعل الوباء، «وباء استطال وطال من عام 1007 إلى عام 1016 وعم سهل المغرب وجباله، حتى أفنى أكثر الناس ومات جمع من الأعيان وبه مات السلطان أبو العباس أحمد المنصور» (295).

وبعد موته، انهار تماما بفعل تنازع أبناء المنصور على السلطة، فتحررت القوى النافرة، واستشرت الفوضى وانعدم الأمن. مما اضطر المجتمعات الجبلية وغيرها إلى تطبيق قوانين زجرية وضعية على المفسدين والمجرمين حفاظا على أمنها وبقائها. وبشأن هذه القوانين (الأعراف)، وضع السؤال. إذا كان يحيى الحاحي يهدف من وراء وضع هذا السؤال إلى إشعار أعلى الشخصيات الدينية الرسمية في عاصمتي الجنوب، بأن الأمور فاسدة على

المستوى الوطني، فإن سؤاله يظهر كذلك أن شيخ الزاوية لم يستطع أن يحول دون تفشي ظاهرة **إينفلاس في** جبله. والغالب على الظن أنه لم يحاول القيام بذلك، لأن المؤسسة قديمة ومتجذرة. وهو أولى أن يعرف ذلك ويتحققه. وانطلاقا من هذا، يمكن القول بأن الشيخ وزاويته، بالرغم من السمعة الطيبة التي يتمتعان بها، لم يتمكنا من تغيير عادات سكان الجبال التي ينتميان إليها، وخاصة فيما يتعلق بتنظيم الشؤون السياسية والمجتمعية وتسييرها. فدور الزاوية في الجبل ليس، في مثل هذه الحالة، إلا دورا استشاريا مندمجا في النظام العام، لأن الزاوية نفسها هي بطبيعتها نموذج حي لظاهرة الخروج عن هيمنة السلطة المركزية، إن لم تكن تعبيرا سلبيا لرفضها أو عدم الاعتراف بها. فالزاوية والمجتمع في المناطق الطليقة (296) مؤسستان متكاملتان تحتمي كل واحدة منهما بالأخرى، للتعبير عن اختيار ضروري وملائم، مع تلافي كل مواجهة مكشوفة مع السلطة المركزية التي ترفض كل تطور طبيعي للمجتمع خارج النموذج الذي تحميه. وفي هذا المجال، تعطينا زاوية **تاسافت** بوادي نفيس مثالا معبرا عن مدى تلاحم مصالح الزاوية والسكان، وتشابه المواقف كلما كان الأمر متعلقا بالعلاقة مع المخزن. وهذا ما لاحظناه في كتاب «**رحلة الوافد**» لعبد الله بن إبراهيم من خلال موقف شيخ الزاوية في النصف الأول من القرن الثامن عشر (297).

4- نسخ الوثيقة

إن نسخة الوثيقة التي اعتمدتها - وهي في حوزتي - كانت أصلا في زاوية «ءاستيف» بإسكساوان (أو سكساوة) بالأطلس الكبير الغربي. وقد عثرت عليها في إيمتانوت في صيف 1971. وهي تشتمل، زيادة على السؤال المذكور والأجوبة عليه، على نوازل أخرى وأجوبتها، وتتعلق بمسائل زراعية أخرى محلية وغير محلية؛ وهي بصفة عامة سهلة القراءة وشبه كاملة، غير أن إسم الناسخ، وكذا تاريخ النسخ غير واردين فيها. إلا أن هناك ما يدل على أنها استنسخت من النسخة التي جمعها عبد الله بن سعيد الهوزالي عام 1233هـ / 1817/18م. وهي نفس النسخة الموجودة بالخزانة الملكية، تحت عدد 5813. وفي هذه ورد إسم الناسخ وتاريخ النسخ (298).

والجدير بالذكر أن هذه النسخة لم يطلع عليها المهتمون بالموضوع، بمن فيهم الأستاذ جاك بيرك الذي خص إيسكساوان بدراسات عديدة.

هناك نسختان أخريان بالخزانة الملكية بالرباط، ليس بينهما اختلاف كبير، إلا أن مقارنتهما مع نسخة ءاستيف مكن من تصحيح الأخطاء وملء بعض البياضات الموجودة في هذه أو تلك:

- الأولى منهما توجد ضمن مجموع (رقم 6337)، مكتوبة بخط مغربي مقروء، وهي بصفة عامة سليمة غير متآكلة. وهي التي أسماها المرحوم محمد العثماني: «**النوازل الجزولية**» (299).

- أما الثانية، فمستقلة في ورقات معدودات (9 أوراق) مفككة وبها خروم وثقوب كثيرة، وهي التي تحمل رقم 5813. خطها مغربي مقروء وتحمل عنوان «**أجوبة في شأن القوانين العرفية**»، وتنسب أحيانا لأحمد بابا السوداني.

وهاتان النسختان هما اللتان اطلع عليهما بعض الباحثين المغاربة، كالأستاذ المرحوم محمد بن عبد الله العثماني، مؤلف كتاب «**ألواح جزولة**»، والأستاذ محمد حجي الذي خص موضوع ألواح سوس بفصل متميز في كتابه «**الحياة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين**» (300): تحدث فيه عن تاريخ هذه الألوح، وأتى بنماذج منها، كما لخص أجوبة الفقهاء المذكورين سابقا عن سؤال يحيى الحاحي، ما عدا جواب ابن يونس.

وأخيرا نشير إلى أن الأستاذ عمر بن عبد الكريم الجيدي أورد ضمن مصادره عنوان النسخة رقم 5813، واستعرض مشكل الألواح في الجنوب المغربي معتمدا أساسا على ما كتبه عنه محمد العثماني في «**ألواح جزولة**» (301).

5- ملخص مضمون السؤال

إذا أردنا تلخيص ما ورد في سؤال أبي زكرياء يحيى الحاحي، فسيكون مضمونه على الشكل التالي:

- اتفاق أهل الجبال على تكوين جماعة إينفلاس أوأهل الحل والعقد؛

- اتفاقهم على إصدار ضوابط وقوانين يعتمدونها في أحكامهم.

ومن هذه القوانين:

- استرداد المال من الجاني إن كان قائم العين.
- تغريم الجاني إن كان ما سلب غير قائم العين.
- العقاب بالمال وفي المال ويسمى هذا الإنصاف (لَنْصَافْ).
- هدم دار الجاني.
- ذبح بقرة الجاني وأكلها.
- بيع ملك الجاني جبرا إن لم يكن بيده شيء.
- أخذ قيمة ما سلب من أقاربه إن لم يكن له ملك.
- أخذ الإنصاف أو الذعائر من الأيتام والأرامل إن أعانوا على فساد.
- تحليف المتهم خمسين يمينا أو عشرا، يعينه أقاربه في حلفها.
- أخذ الإنصاف من الجاني كيفما كانت وضعيته (غني أو فقير أو يتيم أو أرملة أو من أهل الدين).

الهدف المراد تحقيقه من قبل جماعة إينفلاس:

- انضمام كلمتهم.
- استقامة أمر بلدهم.
- أمن السبل.
- الحد من الفساد والفواحش.

السبب الدافع إلى ذلك:

- انعدام الأحكام المخزنية في بلادهم أو فقدانها.

6- ملخص مضمون الأجوبة

أما أجوبة الفقهاء المذكورين، فإنها تختلف من حيث الشكل ومن حيث المضمون.

فمنهم من أجاب بالمنع جملة وتفصيلا، ومنهم من تأمل السؤال في تفاصيله وبين ما هو جائز شرعا وماليس كذلك في ما طرحه السؤال من مسائل.

وهكذا نجد أن جواب عبد الواحد الركراكي كان سريعا مقتضبا وحاسما. فقد اعتبر ماورد في السؤال أهواء صادرة عن مفسدين يرومون خرق حرز الدين، واختتم بقوله: «... ولو علم الله في شيء من ذلك خير الخليقة لأورده في المحمودة طريقته. فعلى من بسط الله يده أن يعمل من ساعد جده جهده في إماتة هذه البدع الشنيعة والمبادرة لسد ما قد يكون إليها ذريعة...».

وأجاب محمد بن عمر الهشتوكي، وقال مباشرة بعد الحمدلة: «إن الضوابط التي اتفق عليها الشيوخ والضمان هي ضلال مبين (...) فترك الأحكام الشرعية واستنباط ضوابط وقوانين تخالف أحكام الشرع المحمدي كفر صراح. فيجب على من مكنه الله في الأرض أن يحسم مادة أولئك الفجرة ويردهم إلى الشرع ولو بقتلهم».

وجاء جواب أحمد بابا الصنهاجي مختلفا عن الجوابين السابقين، لأنه أجاب عن السؤال فصلا فصلا، ولأنه تمكن بذلك من تمييز الأحكام المقبولة شرعا والمخالفة للشريعة، من بين الضوابط التي وضعها إينفلاس.

فقد أجاز أن تقوم الجماعة مقام السلطان في «الموضع الذي لاسلطان فيه أو لا يلحقه حكم السلطان»؛ وأجاز لها أن تضع الضوابط والأحكام على مقتضى المصالح، شريطة أن تكون جارية على وجه الشرع؛ وأباح استرداد الأموال بعينها من قاطع الطريق، على أن ترد لأصحابها.

ولم يجز العقوبة بالمال، لأنها «لاتجوز في المذهب إما اتفاقا وإما على المشهور»، وبالتالي فالإنصافات بالمعنى الوارد في السؤال شيء ممنوع وحرام. واعتبر كذلك أن أخذ أموال أقارب الجاني، لاسيما الأيتام والأرامل، «من أعظم الكبائر»: «إذ ليس في الشرع أخذ الإنسان بجناية غيره». وقال كذلك: «وأما تحليفهم المتهم خمسين يمينا، فمن جملة تغيير الشرع».

أما أبو مهدي عيسى بن عبد الرحمان السكتاني، فقد كان جوابه مخالفا لكل ما سبق

في كثير من الجوانب، وكأن تطرقه إلى المسألة ليس فقط نظرة المفتي المتشدد الغيور على الأحكام الشرعية، بل نظرة الفقيه المتفتح الذي لاتصدر آراؤه عن مجرد اقتفاء النصوص واستعراضها بحثا عن حجة تبرر رأيه في المسائل، وإنما تصدر كذلك عن تأمل عميق في الجذور الاجتماعية للمسألة المطروحة، وقيمتها العملية بالنسبة إلى المجتمع. ولذلك لم يتردد في الالتجاء إلى أكبر باب من الأبواب المؤدية إلى الاجتهاد الذي يتمثل في القاعدة المالكية: «الضرورات تبيح المحظورات»؛ وربما كان على استعداد لأن يذهب بعيدا في اتجاه يعطي الاجتهاد معناه الكامل، بالالتجاء إلى المذاهب الإسلامية الأخرى، غير المذهب المالكي.

إن جواب السكتاني الثاني على الخصوص جاء هو كذلك مفصلا، وقال بأن مايقوم به إينفلاس فيه الجائز وغير الجائز. فالجائز في رأيه هو «اتفاقهم على عريف يصدرون عن رأيه، وتعاهدهم على التعاون في الأخذ على أيدي المفسدين من المتلصصة وقطاع السبل والسراق، وفي استرداد المنهوب المتعدى في أخذه، بعينه إن وجد، وإلا فبإغرام قيمته من ماله قهرا...»، «فجعل المسألة من قبيل تغيير الشرع على الإطلاق غير صحيح، لأن صنيعهم منه ما يجوز بلا إشكال ومنه ما يمتنع، ومنه ما يجوز على غير مذهب مالك، وفيه باختلاف».

واجاز مؤاخذة غير الجاني إذا أعان على الجناية، ولو كان يتيما أو أرملة؛ وأكد أن العقوبة بالمال ليست من تغيير الشرع بالاتفاق، وأتى بأدلة من السلف تثبت ما ذهب إليه، كما تثبت جواز القتال بالإتلاف أو العقوبة في المال.

وأخيرا نشير إلى أن السكتاني برر تفهمه للمسائل التي طرحها السؤال بوجود ضرورة مجتمعية وسياسية تفرض على سكان الجبال القيام بما قاموا به. وقد لخص ذلك في الفقرة التالية: «**وما ذكر من فقدان الأحكام من بلادهم، وتعذرها على وجهها مما لاريب فيه ولاإشكال، وليس من رأى كمن سمع، وإهمال أمر بلادهم، مع ذلك، أضر، إذ يتسع معه الخرق على الراقع، ولايتمكنون من إقامة حد الحرابة والسرقة لأن بلدهم بلاد عصبية ولفوف، فما يفعلونه من التغيير على المفسدين غاية مقدورهم..**».

كما لم يفته أن يوجه عبارات النقد للفقهاء المراكشيين، لأنهم لم يتفقهوا في الجواب،

ولأنهم لايعرفون شيئا عن أحوال البادية.

أما ابن يونس، فإنه اعتبر أن أمر الجماعة لاينتظم إلا بإمام مطاع أوال متبع. وبعد أن استنكر مايقوم به المفسدون وقطاع الطرق في المناطق الخارجة عن حكم السلطان، قال: «**واتفاق هذه القبائل على إقامة النفاليس [=إينفلاس] ليس بسائغ بل واجب..**»؛واعتمد في جوابه هذا أصلا من أصول مذهب مالك، وهو مراعاة المصالح وسد الذرائع؛ ثم أتى بنصوص مقتبسة من كتب النوازل تؤيد ما ذهب إليه وأبداه من رأي.

II – ملاحظات حول السؤال والأجوبة

1– مغزى السؤال والأجوبة

تلك كانت أجوبة فقهاء كانوا كلهم قضاة أو مفتين أو هما معا. ومعنى ذلك أنهم كانوا كلهم يحتلون مناصب رسمية، كانت تعتبر آنذاك من أعلى المناصب، ولايتولاها إلا من له حظوة لدى السلطان. ولذلك، فأجوبتهم لابد من أن تكون متلبسة بخلفيات الصفة والانتماء. ويظهرهذا جليا في ربطهم مسألة إينفلاس وسن القوانين الوضعية بالخروج على السلطة الرسمية، واقتران الشرع الإسلامي في أذهانهم بتلك السلطة وأجهزتها الحاكمة، وسكوتهم المقصود عن ضعف الحكم المركزي وفساده، وما يعانيه السكان الخاضعون في المدن والسهول من نهب وسلب وتشريد وقتل من هذا وذاك من أبناء المنصور المتنازعين على الحكم أو من الثائرين عليهم من كل ناحية (انظر الجزء السادس من «**الاستقصا**»، كما يظهر ذلك في تمسكهم المتشدد، في معالجتهم للسؤال، بالمذهب المالكي وإلحاحهم عليه دون غيره، مع عدم استغلال الإمكانات الهائلة التي يوفرها المذهب المذكور لدمج العرف في الشرع بجميع الوسائل (302).

وأعتقد أن محاولة التعرف على الدوافع غير الدينية التي جعلت صاحب السؤال يطرح سؤاله بالشكل الذي طرحه به، وجعلت أصحاب الأجوبة يصوغون أجوبتهم بتلك الصيغة، هي التي ستبرز أكثر الأبعاد السياسية التي تتوارى خلف ظاهرة مجتمعية غير مستجدة،

أثارت الاهتمام في وقت معين، واتخذت في بروزها طريقة سؤال نوازلي، طرح على مشرحة العقل الفقهي ورؤية المذهب المالكي؛ الشيء الذي جعلها تظهر وكأنها نازلة مؤقتة ومنعزلة، وبالتالي كأنها ظاهرة غير متجذرة لاتنطوي على أي استمرارية تاريخية، ولا على أي صيغة بنيوية. وتلك في نظري هي أكبر الصعوبات المنهجية التي تواجه المؤرخ حين يروم استغلال مادة أدب النوازل. ولكي يتجاوزها لابد من أن يكون له موقف مبدئي ومسبق من طبيعة المادة نفسها كأسئلة وأجوبة. فالأسئلة عبارة عن وثائق إعلانية – إن صح التعبير – تنبئ بوجود ممارسة ما أو بوقوع حادثة أو بحدوث مشكل أو بنزول نازلة... دون ربط ذلك كله بالسياق المجتمعي والتاريخي. ولكي يتم ذلك، ينبغي للباحث أن يتزود من أماكن أخرى. فبقدر ماهي وثائق مباشرة ذات أهمية قصوى في مجال التاريخ المجتمعي بصفة خاصة، كذلك هي وثائق مختصرة ومجزأة، تشردها الثغرات الزمانية والمكانية.

أما الأجوبة، فأهم مأخذ عليها بالنسبة للمؤرخ هو في نظري كونها تقتصرعلى العموم على الدفاع عن القواعد الشرعية انطلاقا من النصوص الموروثة، وفي بعض الأحيان دون بذل مجهود يذكر للبحث عن نقط التوافق الممكن، وبالتالي فهي غالبا ما تكون مجردة أو خالية من إشارات تاريخية كافية لإلقاء الأضواء على المسرح المجتمعي الذي يعنيه الأمر. وهذا لايعني بحال أنها أقل أهمية من الأسئلة، وإنما يعني فقط أن مصدرها المرجعي يطغى فيها على الحدث الزمني. وبذلك يقتصر غناها على المستوى النظري والعمل الفقهي. وأهمية هذا تكمن في كونه يترجم بجلاء المسار الطويل والشاق الذي قطعته عملية التقارب والتوافق بين البنيات القانونية المحلية والشريعة الإسلامية. كما يترجم نظرة المفتين – ومن خلالهم موقف السلطة الدينية/ الزمنية – إلى المؤسسات المحلية الموروثة، في تعاملها مع ما يجد في حياة الناس اليومية من مسائل وأقضية، وماتقتضيه الضرورة من وسائل تنظيمية تتلاءم وفلسفة الجماعة الكامنة في نفسيتها والمتحكمة في ردود فعلها. وفلسفة الجماعة منبثقة أساسا عن تجربتها الطويلة في مسار تكيفها مع محيطها الطبيعي والبشري.

2– الدلالة التاريخية للوثيقة

إن الإشكالية المطروحة أعلاه،والتي تبدو وكأنها مبارزة بين النموذج والأنماط، أو بين المشيد المنمق فكريا والمدعم دينيا وسياسيا، وبين التلقائي المبرْز بفعل الممارسة المتجددة والتجربة المتراكمة، إشكالية قديمة وعامة، لاترتبط بزمان ولا بمكان، ولاتخص مجتمعا بعينه. ولكن دلالتها التاريخية تزداد غنى وإيحاء إن هي دامت مدة طويلة دون حل حاسم، إذ يمكن ذلك الباحث من التأمل فيها وتتبعها على المدى الطويل. وهذا يسهل عليه فهمها وتفسيرها، وتحديد دورها في التطور العام للمجتمع المعني. ومعلوم أن دورها في هذه الحالة حاسم ومعقد.

إنني أعتقد أن المغرب يعتبر في هذا المجال أحسن مثال يجسم هذه الحالة. وهذا الاعتقاد يستند إلى سبب واحد مقنع هو بقاء البنيات القانونية المحلية والمؤسسات المرتبطة بها، حية نشيطة إلى نهاية النصف الأول من القرن العشرين، موازاة للشريعة الإسلامية. وإذا كان الأمر كذلك، فمن البديهي أن نفترض أن هذه الحالة كانت هي السائدة منذ دخول الإسلام إلى المغرب، مع تطور بطيء يؤطره الأخذ والرد، والمد والجزر، نحو تغلب الشريعة الإسلامية، نظريا على الأقل. هذا التطور المنسحب على المجال الزمني، صاحبه تقلص مكاني تناسبي في المجال الجغرافي الذي تسود فيه المؤسسات القانونية المحلية. حتى أصبح في بداية القرن العشرين منحصرا في جبال الأطلس الكبير والصغير وسهل سوس والأطلس المتوسط، والسهول المجاورة له من الغرب.

إن ما لوحظ أعلاه يظهر إلى حد ما مدى ارتباط هذا التطور على المستوى المؤسسي بالتطور على المستوى السياسي المركزي، ويبدو أن ذلك واضحا، لايحتاج إلى دليل. ومع ذلك أرى أنه لابد من إدخال عامل آخر غير بارز ولكنه فعال يتميز بالاستمرارية والعمل الموجه نحو العمق، هذا العامل هو انتشار التصوف الفردي أولا، ثم تحوله إلى زوايا، والتي لم يقتصر عملها على الجانب التعبدي فقط، بل تعداه إلى النشاط التعليمي. وهذا الأخير ساعد على تكوين عديد من الأطر المختلفة المستوى، انتشرت هي بدورها في كل النواحي تعلم القرآن والعربية وتحث قدر الإمكان على اتباع الشريعة الإسلامية أو تعمل على تكييف

الممارسات المحلية مع تلك الشريعة.

ان انتشار هذه الفئات الحاملة للقرآن والقلم، والتي لاتتميز عن الوسط المجتمعي الذي تعمل فيه إلا بكونها تتوفر على ذلك، كوسيلة متميزة للاسترزاق والعيش، في مجتمعات زراعية كل فئاتها تعتمد القوة الجسمية كوسيلة لإنتاج مانحتاج إليه من ضروريات الحياة كان انتشارا واسعا ومتمكنا في أقاليم الجنوب بصفة خاصة (انظر المختار السوسي، «**سوس العالمة**»، ص 25-26).

وقد أدى تطور هذه الفئة «المتعلمة» الناشرة للدين والكتابة بالعربية، في أوساط تجهل كل شيء عن اللغة العربية، ولا تمارس الكتابة حتى في لغتها الأمازيغية، إلى جعلها تقوم - دون وعي منها وممن تنتمي إليها من المجتمعات القروية - بدور الوسيط بين هذه الأخيرة والسلطة المركزية، وذلك عن طريق خلق وضعية وسيطة شبه انتقالية بين المحلي والمركزي على المستوى المرجعي للتشريع (إيزرف والشرع)، وعن طريق خلق حاجة جديدة إلى الكتابة وتوثيق العقود بلغة غير متداولة. وبالتالي، نتيجة لما سبق، أصبح مركز الفئة المذكورة يتقوى بالتدريج، لأنها باتت ضرورية للمجتمعات المذكورة (الكتابة والقراءة)، خصوصا وأن الكتابة بدأت تغزو ميادين أخرى كالعقار والمعاملات والأحوال الشخصية... وهكذا أصبحت أشياء البادية ومشاغل سكانها - بسبب هذه الوضعية - ترتبط بالتدريج بالمؤسسات المخزنية، وخاصة منها القضائية، فبدأت هذه تطلع شيئا فشيئا على مايجري في البوادي على المستوى العميق، وتتحكم فيه تدريجيا عن طريق الفتوى، حين أصبحت هذه عنصرا من العناصر المؤثرة على المتقاضين والقضايا، أي عنصرا من عناصر تفكيك قواعد الفلسفة التي انبثقت منها البنيات القانونية المحلية ومؤسساتها (انظر : J. Berque **Structures...**, pp.325-326,332,333,357).

لقد تبين لنا من خلال ما سبق مدى أهمية دخول الكتابة بالعربية في تنظيم شؤون سكان بوادي الجنوب المغربي بصفة عامة، وسكان جبل درن على وجه الخصوص. فهل يمكن تحديد الفترة الزمنية - بالتقريب على الأقل - التي بدأت فيها هذه الظاهرة في التغلغل في المناطق

المذكورة؟

إن الكتابة كتقنية تتوفر عليها نخبة قليلة جدا من سكان البوادي المعنية، لاتهمنا هنا، لأنها قديمة الوجود فيها (القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي على أقل تقدير)، ولأن استعمالها كان يقتصر - فيما يبدو - على ميادين التعليم والشؤون الدينية، دون أن يمس في شيء مايتعلق بقضايا الناس اليومية. وهذا الجانب الأخير هو الذي يعنينا الآن. وبخصوص هذا الجانب، نورد بسرعة بعض الشهادات المتعلقة بتاريخ بداية تدخل الكتابة فيه.

لقد ذكر جاك بيرك عند حديثه عن الوثائق العائلية في إيسكساوان (سكساوة) أن جل العائلات الجبلية تملك منها قليلا أو كثيرا. كما لاحظ أن جلها ينتمي زمنيا إلى مابعد بداية القرن السادس عشر، مع ندرة بارزة في التي تنتمي إلى ما قبل ذلك (303). واعتمادا على هذا، وفي انتظار إثبات مايخالفه، نعتبر التاريخ المذكور بالنسبة للأطلس الكبير الغربي، هو الذي أصبحت فيه ظاهرة الكتابة منتشرة، وتلعب دورا ما في تنظيم شؤون الناس.

وبعيدا عن الأطلس الكبير، في الوجهة الجنوبية منه، عثر الباحثون على وثيقة عرفية بالأطلس الصغير يرجع تاريخ كتابتها إلى سنة 1334م. ويتعلق الأمر بميثاق **أجاريف أو لوح أجاريف**. ويعتبر هذا اللوح لحد الآن أقدم ما وجد من هذا النوع من الوثائق في منطقة الجنوب، مع العلم أن هذا اللوح كان مشهورا ومعروفا حتى قبل القرن الرابع عشر (304).

نرى إذن أن القرن الرابع عشر بالنسبة إلى سوس، وبداية القرن السادس عشر بالنسبة إلى جبال **درن**، هما الفترتان الزمنيتان اللتان يمكن الاحتفاظ بهما الآن توقيتا لبداية انتشار ظاهرة الكتابة في ميادين غير ميادين التعليم والدين، وذلك في انتظار العثور على مايثبت وقوع ذلك في ما قبلهما من العصور. أما عن تأخر جبال درن عن سوس زمنيا بخصوص هذه المسألة، فهو شيء طبيعي، لأن منطقة سوس لا تزود جبال درن بالمدد البشري فقط، بل تؤثر فيه، بشكل يكاد يكون مقتصرا عليها، على المستوى الثقافي بمعناه الواسع (305).

3- ألواح إيزرف في الميزان

إن مسألة القوانين المحلية التي اصطلح على تسميتها بالعرف أو القانون أو الديوان أو

الألواح، حسب المناطق (306)، ليست وليدة القرن الرابع عشر ومابعده، ولم تكن مقتصرة على الجنوب المغربي أو بجزء من أجزاء البلاد، بل هي قديمة، لا كممارسة فحسب لاتلفت النظر، ولكن كمشكلة مؤسسية انتبه إليها الحاكمون - بإيعاز من الفقهاء بدون شك - واتخذوا منها مواقف مضادة أو متساهلة حسب الظروف وميزان القوى بين السلطة المركزية والكتل البشرية في مجموع البلاد، النائية منها أو الصعبة المنال على وجه الخصوص. وأقدم مثال معروف يثبت ماقلناه، يرجع تاريخه إلى عهد يوسف بن تاشفين، الذي قال عنه ابن أبي زرع: «**ورد أحكام البلاد إلى القضاء، وأسقط ما دون الأحكام الشرعية**، وكان يسير في أعماله، فينتقد أحوال رعيته في كل سنة، وكان محبا للفقهاء والعلماء والصلحاء، مقربا لهم، **صادرا عن رأيهم**، مكرما لهم، أجرى عليهم الأرزاق من بيت المال طول أيامه..» (307).

وإذا كان الأمر كذلك، فإن الجدل النظري حولها لابد أنه كان موجودا منذئذ، بالرغم من أن المصادر المعروفة لاتوفر لنا الآن مايجزم بذلك (308). وابتداء من القرن الرابع عشر، بدأ الجدل حولها يبرز شيئا فشيئا، وكثرت الأسئلة عنها وتوالت أجوبة الفقهاء والمفتين، فظهر اختلاف المواقف وتباين الآراء. ولعب الانتماء المذهبي دورا هاما في تكييف الآراء والمواقف بين التشدد والمرونة. ولحسن الحظ، توجد دراسة قيمة في الموضوع لخص فيها مؤلفها بشكل واف مسألة الألواح وما دار حولها من نقاش، مع فرز شامل لمواقف الفقهاء مضادة كانت أو غير مضادة. ويتعلق الأمر بكتاب «**ألواح جزولة**» للأستاذ المرحوم محمد بن عبد الله العثماني (309). ولكي نبرز المرونة العلمية التي تعامل بها المؤلف مع الألواح وعلاقتها بالشرع الإسلامي، نورد بسرعة بعض الفقرات التي تعرضت لأخطر مآخذ الفقهاء على الأعراف، وخاصة بعض ما ورد منها في سؤال يحيى الحاحي وأجوبة الفقهاء عليه (310).

لقد قرر العثماني بادئ ذي بدء أن الأعراف والنوازل وثائق تاريخية هامة، «لأن اللوح مظهر مايسود الحياة الاجتماعية» (ص 148) وبخصوص قضية الخُلْف قال: «... وبعد.. فهذه العوامل السابقة المتشابكة (...) جعلت قضية الخلاف غير خارجة عن إطار الشرع الإسلامي...» (ص 159). وأضاف يقول: «والسكتاني عيسى يقول: البلاد الجزولية كان

فيها الفقهاء، فالغالب أن عملهم مؤسس على الفقه، وعليه جازت عاداتهم وأحكام حكامهم» (ص159) وفيما يخص أخذ الإنسان بجريرة غيره، كتب مايلي: «غير أن الفقهاء لم تخل مؤلفاتهم من التحدث عن مؤاخذة الإنسان بذنب غيره، مجيزين إياها» (ص 164) وقد التمس العذرللجزوليين بقوله: «هذا، ثم إن الجزوليين الذين يقومون بما يقومون به في مجتمعهم، ويضعون ما يضعون في ألواحهم حسب مصالح البلاد والعباد، فإن كان ذلك موافقا للشريعة فذاك، وإن كان مخالفا لها - ولا أعتقد هذا - فالقصد عندهم المصلحة حسب اعتقادهم وتجاربهم، فالمرء لايلام على الخطإ...» (ص 165).

أما مسألة جواز قيام الجماعة مقام الحاكم والقاضي في حالة انعدامهما، فقد ناقشها بتفصيل، وأتى بعديد من أقوال الفقهاء في الموضوع (117 ومابعدها). ولم يفته أن يذكر بأن العقوبة بالمال وفي المال فيها خلاف، وأضاف: «يكفيني أن هناك من يقول بجوازها اختيارا (كما يقول البرزلي ومؤيدوه)، ويوجبها اضطرارا (كما يقول التسولي ومحمد العربي الفاسي وأبو عبد الله محمدنا في نوازله)، وليس يعنيني إلا ذاك، تخلصا مما يصم به الأجداد الواصمون، ومما يغمزهم به الغامزون..» (ص. 152) (311).

وقبل أن نترك هذه النقطة يجدر بنا أن نثير الانتباه إلى مسألة بسيطة لم تحظ باهتمام المهتمين، بالرغم من أنها تبدو في نظرنا ذات دلالة عميقة، يساعد إبرازها على التعرف على مشاغل كاتبي الألواح ومنطلقاتهم المرجعية، ويساعد بالتالي على تثمين المجهود الذي بذلوه من أجل تكييف الضرورات المجتمعية المحلية مع الأصول الدينية السابقة للمذاهب الإسلامية. وهذا الرجوع إلى الأصول مكنهم من إخضاع هذه المذاهب لها، وبالتالي أعطاهم حرية الاقتباس من أي مذهب لدمج الأعراف المحلية في دائرة الشرع الإسلامي الشامل لجميع المذاهب. فكانوا بذلك سباقين إلى وضع أسس منهج تشريعي خليق بأن يؤدي إلى إفراز قانون وضعي مرن لايتنافى في شيء مع روح الإسلام. ولو تم ذلك، لكان اختلاف الفقهاء رحمة فعلا. ويبدو أن أبا سالم العياشي ذهب في هذا الاتجاه، ولكن بدون جدوى (312).

إن المسألة التي أريد أن أنبه إليها هنا هي مسألة الإسم أو الأسماء التي أصبحت علما لهذه

القوانين في منطقة الجنوب على وجه الخصوص. ولإبراز عمق دلالتها التاريخية، نبدي الملاحظات التالية:

1) الأسماء التي تطلق على هذه القوانين كما سبق ذكر ذلك هي: العرف، الألواح، القانون، الديوان.

2) كلها كلمات مأخوذة من العربية، مع غياب شبه نهائي لكلمة «إيزرف» الأمازيغية، حتى في الكلام الشفوي، ماعدا في الأطلس الكبير، حيث تستعمل كلمة «إيكْشُوضَنْ» مقابل الألواح (313).

3) وجود اختلاف ظاهر، على مستوى اللغة، بين نصوص الأعراف في الجنوب والتي توجد في الأطلس المتوسط والأطلس الكبير الشرقي، بحيث نجد أن الأولى تكتب عادة بلغة سليمة نسبيا ،بينما تفتقر الثانية إلى ذلك. إذ تكتب بلغة أقرب إلى العامية المترجمة من الأمازيغية، مع بقاء جل الكلمات المؤسسية كما هي في أصلها الأمازيغي. وهذا راجع على ما يظهر إلى اختلاف المستوى التعليمي لدى محرري هذه الوثائق في كلتا المنطقتين (314).

كما نلاحظ، في سؤال يحيى الحاحي على سبيل المثال، أن كل الكلمات الأمازيغية المستعملة عربت حين انتقلت النصوص القانونية من الشفوية إلى الكتابة بالعربية. وهكذا حلت كلمات: الضمان، والإنصاف، والحلاف.. محل: إينفلاس، وأَزْايْن (بزاي مفخمة)، أو تَافْگُورْتْ، وإيمْزْگانْ. وقد ظهر فيما بعد أن هذه الكلمات العربية التي كان استعمالها مقتصرا على الكتابة أصبحت متغلبة حتى في التداول الشفوي، وبدأ مقابلها الأمازيغي الأصلي يدخل في طي النسيان. وهذه نتيجة تاريخية أخرى لدخول الكتابة بالعربية إلى البوادي الأمازيغية واستعمالها بوجه خاص في ميدان المعاملات. إذ تعربت المؤسسات والمعجم القانوني المحليان، في حين بقيت المجتمعات التي تستعملها محتفظة بلغتها الأمازيغية، مما اضطرها إلى الالتجاء إلى الفقيه كلما دعت الضرورة إلى مراجعة قوانينها المكتوبة. وبالرغم من أن أعضاء جماعة إينفلاس يحفظون بنود قوانينهم عن ظهر قلب، فإن توثيقها بالكتابة العربية التي لايعرفونها أدى إلى خلق هوة عميقة تحول دون الاستعمال

المباشر لقوانينهم، وبالتالي فإن هذه القوانين تبقى جامدة، وإن وقع فيها تطور ما، فبطء كبير جدا (315).

4) غلبة كلمتي **العرف والألواح** في تسمية القوانين المحلية في الجنوب المغربي بصفة عامة، بما في ذلك المناطق الجبلية المنزوية. والكلمتان، حسب اعتقادي، مأخوذتان من القرآن، ومن سورة الأعراف بالذات. فالأولى وردت فيها بصيغة المفرد مرة واحدة: «خذ العفو وآمر **بالعرف** وأعرض عن الجاهلين» (الأعراف، 199) (316)، والثانية وردت فيها بصيغة الجمع ثلاث مرات: «وكتبنا له [لموسى] **في الألواح** من كل شيء موعظة وتفصيلا لكل شيء، فخذها بقوة وامر قومك يأخذوا بأحسنها، سأريكم دار الفاسقين» (الأعراف، 145)، «ولما رجع موسى إلى قومه غضبان أسفا قال بئس ما خلفتموني من بعدي، أعجلتم أمرربكم، وألقى **الألواح** وأخذ برأس أخيه يجره إليه..» (الأعراف 150) و«لما سكت عن موسى الغضب، أخذ الألواح وفي نسختها هدى ورحمة للذين هم لربهم يرهبون» (الأعراف، 154) (317).

إن هذه الإشارة إلى المصدر القرآني للكلمتين ليس القصد منها هو التذكير فقط بأن الفقهاء الذين أشرفوا على كتابة القوانين المحلية التي نتحدث عنها كان القرآن هو مرجعهم الأول في مجهودهم لدمج واقع الناس **المعاش** في المجال القرآني، ولكن كذلك للفت النظر إلى غنى الحقل الرمزي الذي سيقت فيه كلمتا (**عرف وألواح**)في سورة الأعراف، هذا الحقل الرمزي الغني الواسع يوحي للمتأمل فيه بتوسيع أفقه ليستوعب آفاق التاريخ. وقصص التاريخ في سورة الأعراف ظاهرة بارزة. فمن قصة آدم وحواء وإبليس، إلى قصة الخلق وتسلسل الرسل من نوح إلى موسى...

«تلك القرى نقص عليك من أنبائها»، مع ما يتخلل ذلك من أحداث تبرز المواقف المتناقضة لدى الناس من مسألة الإيمان والكفر، والتجاذب البارز بين ما ألف الناس وورثوه عن آبائهم، وما تدعو إليه الرسل من إصلاح وتقويم. إن هذه القصص تعكس إلى حد بعيد الجدلية التاريخية التي تنسج تطور تاريخ البشر أمام الله وبحضوره. فالذين نفذوا إلى هذا

السر، واستوعبوا مقاصده، ونسجوا على نهجه لصالح الدين والعباد، كانوا فعلا على وعي كامل بما يفعلون، وكانوا يعرفون أن التاريخ يتحرك وأن التطور سنة لا أحد يستطيع إيقافها. فَغَامَرُوا عِلْمًا، وذَمُّوا جَهْلاً. وكان هذا نصيب الرواد دوما. وفي هذا الإطار فقط يمكن فهم قول الفقيه سيدي الحسن بن عثمان الجزولي التاملي: (ومسائل ألواح القبائل منها ما وافق الشرع وهو أكثرها، لكن على غير مذهب مالك، وأقلها مخالفة للشرع) (318).

خاتمة

إن سؤال أبي زكرياء الحاحي والأجوبة التي تلقاها، بغض النظر عن الخلفيات السياسية المشار إلى البعض منها سابقا، يمكن إدماجه في إطار ما يمكن أن نسميه بهَمّ البحث عن وسائل تطبيع العلاقة بين الشرع وإيزرْف، أوعن وسائل حسم الخلاف أو فصم العلاقة.. مع العلم أن وجه الاختلاف المبدئي بينهما هو ذو طبيعة مرجعية أساسا: إذ الأول مذهبي ديني؛ أما الثاني فطبيعي وضعي، وإن كانا يشتركان في بعض الأصول البعيدة عن فترة التأسيس، أي عن فترة تبلورهما، والتي تعتبر في كلتا الحالتين قمة الاختلاف والتضاد المؤديين إلى التنافر والتصارع. لكن هذا التصارع كان يسير، بفعل التطور العادي للأشياء، نحو تغلب الأول على الثاني، لأن الأول جعل الفعل السياسي مطية له، فكان الامتداد والتوسع هدفه الدائم، فتقدم وتقوى، في حين بقي الثاني تقلصي الاتجاه، لأنه بطبيعته شديد النفور من كل ما يؤدي إلى بروز الفعل السياسي كتعبير أقصى لإرادة الجماعة. فنظام الجماعة ينبني أساسا على التعاضد العضوي، ولذلك فهي - زيادة على كونها ليست قوة منتجة - تقف، في ظروف معينة، عائقا في وجه نمو القوى المنتجة، بالحيلولة دون حرية العمل الزراعي، وبشل المبادرات الفردية فيه، وبإخضاع الفرد للقيود التقليدية، وبعرقلة إدخال زراعات جديدة وآلات حديثة.. (319).

هذا السلوك يقف، بصفة جذرية، ضد أي شكل من أشكال التراكم، سواء كان ماديا أو

معنويا، مما يستحيل معه كل فعل سياسي طموح في الظروف العادية (320)، وبالتالي فإن الجماعة تبقى سجينة نظامها الذي يمتص كل عبقريتها، لأنه حصنها الأول، تحتمي به من التفكك الداخلي، ودرعها الواقي من ضربات المتربصين بها من الخارج. وكان نظامها القانوني من أهم أسس نظامها المجتمعي. ولذلك كان تمسكها الشديد به من أهم مايميز سلوكها عبر قرون كثيرة (321).

فالمسألة إذن، وإن اتخذت شكل ثنائية متبارزة، بين ماهو شرعي وما هو مخالف له، ليست في حقيقة الأمر إلا مظهرا من مظاهر أزمة قديمة قدم العمران البشري، والتي لاتختص بزمان ولا بمكان معينين: أزمة الجماعات القروية في علاقتها الحذرة مع مختلف العوامل الخليقة بتفكيكها (322).

إن ألواح إيزْرْفْ لتعتبر إذن شواهد وثائقية تنبئ عن وضعية مجتمعية قائمة الكيان، ترتكز على بنيات ذات صبغة جماعية وتعاضدية، في حين يمكن اعتبار الأجوبة النوازلية المتعلقة بها شواهد وثائقية تعبر عن وجود إرادة سياسية تستهدف إدماج مجتمعات إيزْرْفْ في نظام قانوني يكون جزءا لايتجزأ من سلطة مركزة مُغَالِبَة، تتنافى بالضرورة مع الأنظمة الجماعية الزراعية في مفاهيمها وأهدافها وسلوكها العملي.

وأعتقد أن هذا التنافي البنيوي هو جوهر المشكلة المطروحة حين يتعلق الأمر بمسألتي إيزْرْفْ والشرع، وليست كما أشاعه البسطاء أو المغرضون تعبيرا ما عن معارضة المجتمعات الزراعية للشريعة الإسلامية، لأنها شريعة إسلامية، خصوصا وأن المجتمعات المعنية مسلمة متشبثة بانتمائها إلى الإسلام منذ قرون طويلة (323).

وبجانب هذا التنافي البنيوي، توجد عوامل أخرى ساهمت إلى حد كبير في إعطاء الأزمة طابعا مزمنا، منها طبيعة العلاقة بين السلطة المركزية من جهة والمناطق المستعصية من جهة أخرى، والتي تتسم أولا وقبل كل شيء بتناقض مواقفهما من بعضهما البعض. فالأولى تعتبر نفسها صاحبة الحق المطلق على الأرض والناس، انطلاقا من مفاهيم دينية - سياسية معروفة، وبالتالي فإخضاع مجموع السكان لسلطاتها وأجهزتها الإدارية والقضائية

وحاجاتها المختلفة، هو، في نظرها، شيء طبيعي وواجب من واجباتها الشرعية (324). أما سكان المناطق المستعصية، فبالرغم من أنهم يقبلون مبدئيا وجود مشروع كهذا، فإنهم، مع ذلك، يعتبرون أنفسهم غير ملزمين بتحمل كل أثقاله، لأسباب موضوعية يعرفون بعضها بوضوح، في حين تبقى الأخرى غير متبلورة في أذهانهم، ولكنها قوية المفعول في تحديد سلوكهم تجاه السلطة (325).

ومن هذه العوامل كذلك عامل بارز ومباشر هو عدم قدرة سكان المناطق المذكورة على تحمل متطلبات المخزن، الجبائية منها على الخصوص، وخوفهم من تعسف موظفيه وشططهم وظلمهم، مما ينوء تحت كلكله سكان المناطق الخاضعة لسلطته (326)، خصوصا وأن الجهاز القضائي الرسمي كان فاسدا إلى حد كبير، حتى إن «بعض أهل الورع من مشايخ العلم في هذا العصر كانوا يستنكفون عن تولي مناصب القضاء والفتيا، فرارا من الاتصال بالمخزن ورجاله، كشيخ الجماعة بفاس محمد بن غازي الذي انتحل مختلف الأعذار للتخلص من الفتيا، وعالم درعة محمد بن مهدي الذي أعرض بشمم عن خطة القضاء، «مع ما هو عليه من الضرورة الفادحة، والخصاصة الواضحة»، وأحمد بن علي الشفشاوني الذي تعين عليه قضاء بلده فوليه مكرها، ومازال يتنصل منه إلى أن تمكن من ذلك، وكتب فصلا عن هذه المحنة قال فيه إنه ليس في سلفه من انتمى للمخزن. وقد انتقد أحمد المنجور انتقادا مرا خطة القضاء في عصره، وقال إنها أفلست في آخر أيام الوطاسيين عندما أسندت إلى من لاتتوفر فيه الكفاية العلمية ولا النزاهة الأخلاقية، ثم ظهر داء القضاء من جديد أيام عبد الله الغالب ومن أتى بعده من الشرفاء» (327).

وهناك عامل آخر له أهمية قصوى في الموضوع، وهو عدم قدرة المخزن في غالب الأحيان، على إخضاع كل أجزاء البلاد لسلطته بالقوة، وخصوصا منها المناطق الجبلية والصحراوية. فالعامل الجغرافي إذن لعب دورا حاسما في التطور السياسي للبلاد، وفي تطوره المجتمعي واللغوي تبعا لذلك. وعدم تمكن المخزن من نشر سلطته الفعلية على مجموع البلاد راجع إلى أسباب هيكلية معقدة لم يبلورها البحث بعد. وما دام الأمر كذلك، فإن مشكل تاريخ الدولة

المغربية، كمؤسسة ضرورية نظريا ومنبوذة عمليا، سيبقى غير واضح المعالم (328).

إن الألواح كوثائق تاريخية ذات أهمية لايقدرها حق قدرها إلا المؤرخ الباحث في التاريخ المجتمعي، لأنها أولا لاصقة بالحياة اليومية المتجددة للناس، وبالتالي فهي مسايرة بالضرورة لما يعتري حياة الجماعة من مستجدات. ولذلك، فهي تساعد على تكوين نظرة مدققة على مستوى نضج المجتمعات المعنية، وتطورها حسب المحيط التاريخي، وتظهر إلى حد ما أن تعاملها مع الشرع تعاملا مرنا أدى إلى خلق نوع من التمازج الحقيقي بين النظامين، وكانت الفتاوي من أبرز العوامل المساعدة على ذلك.

فالألواح إذن ترجمة لما يجري في الجماعة وتعبير عن رغبتها. فالالتفاف حولها من قبل المجموعات التي تنتمي إليها ينبني على وجود نظام معين تلتزم به، لأنه منبثق منها، وتعداد المخالفات المرتكبة أو الممكن ارتكابها يربط الباحث مباشرة بالمشاكل الموجودة، وتحديد الغرامات العينية أوالنقدية أو الالتزام الجماعي (الحلف الجماعي)، يخبر عن الجوانب الجنحية والاقتصادية وعن نوع العلاقات التي تتحكم في نظام الجماعات (العصبية العائلية أو «القبلية» أواللفية) (329).

ثم إن بقاء الممارسات «الإيزرفية» في المناطق غير الخاضعة وثائق حية يمكن للباحث أن يرى من خلالها الحالة التي كانت سائدة في المناطق الخاضعة للمخزن منذ زمان، قبل أن تكون كذلك. والمقارنة بين المنطقتين تساعد على التعرف على نتائج السياسة المخزنية المباشرة في كل المجالات.

إن الألواح والنوازل والوثائق العائلية ومجاميع العمل.. تساعد على إبراز جوانب هامة من التاريخ المجتمعي المغربي. وإذا عولجت هذه الجوانب بجدية وعمق كافيين، فإنها ستظهر بجلاء تاريخا مشوقا شاملا يختلف إلى حد كبير عن التاريخ المعهود في مصادر السرد التاريخي المكتوب والتي لايخفى فقرها وانحيازها وسطحية مراميها.

إن إشكالية إيزْرْفْ والشريعة، المطروحة هنا، هي إشكالية تمثيلية لما يمكن أن نسميه باللازمة العميقة المحركة لتاريخ المغرب وشمال إفريقيا عموما، منذ استقر بهما الإسلام.

وأقصد بها تدافع الأحداث والوقائع، وتضارب الآراء والمواقف، وتصارع الجماعات والدول، وتنافس اللغات والثقافات والمؤسسات المختلفة... وكان «مكر العقل الشمولي» (330)، الذي يحتضن كل ذلك ويؤطره يستهدف تحقيق نوع من الاندماج المجتمعي والثقافي والسياسي بين المحلي المتجذر القار والوارد المتبنى، بشكل تنتج معه بنيات جديدة منسجمة غير مشوهة (331).

فإذا كانت الأنظمة السياسية المركزية تسعى، عبر قنوات أجهزتها وركائزها المادية والمعنوية وباقتناع يقيني بصحة نموذجها ومشروعية سعيها، إلى فرض هيمنتها على مجموع البلاد، فإن الجماعات القروية، هي بدورها، تبذل كل مجهوداتها لإفشال مشروع الدولة أو دفعها على الأقل إلى قبول تنازلات تنقص من حدة قوته الإدماجية، بقدر يسمح لها بإعادة إنتاج نفسها عبر أنظمتها السوسيو - ثقافية وأنماطها الاقتصادية المكيفة، وهذا هو الشرط الأساسي لبقائها كمؤسسات تاريخية تنحو بها قوة الأحداث نحوالتهميش.

الهوامش:

(1) بركاتنا في «أ» [«أ» هو الحرف الذي نرمز به إلى النسخة المخطوطة لهذه الوثيقة، والمحفوظة بالخزانة الحسنية بالرباط، تحت رقم 5813؛ «ب» هو الحرف الذي نرمز به إلى نسخة أخرى منها، توجد بنفس الخزانة، وتحمل رقم 6337؛ «س» نرمز به للنسخة التي اعتمدناها، والتي عثرنا عليها ب «إيسكساوان» بالأطلس الكبير الغربي].

(2) الله في «أ».

(3) سيدنا في «أ».

(4) هو يحيى بن عبد الله بن سعيد بن عبد المنعم الحاحي، ولد ب «تافيلالت» الموجودة بوادي «ءايت تامّنت» ببلاد «إيداوزّداغ» التي تقع بجبل «درن» شمال شرق تارودانت. تاريخ ولادته غير محدد، أما وفاته فكانت بمدينة تارودانت، عام 1035هـ/ 1626م، وقد نقل جثمانه مباشرة غداة وفاته، ودفن بقريته بالأطلس الكبير، بجانب قبر أبيه وجده. قال عنه المختار السوسي في **المعسول**: «العلامة الجليل، الرئيس المتبوع، فرع كل ءال (سوس) في عصره، ونازع ءال الشيخ سيدي أحمد بن موسى مجد الرياسة. وقد كان أولا اشتغل بتحصيل العلم ثم بنشره في زاوية تافيلالت ثم في تارودانت (..) وقد أخذ عنه أبو زيد التامانارتي. وله مشاركة متسعة في العلوم، ويد طولى في الأدب. ثم لما توفي والده سنة 1012هـ واختلت أحوال أولاد المنصور الذهبي، ونعقت أبناء الزوايا والمرابطون من كل ناحية. برز من بينهم، وقد اختاره زيدان للاستنصار يوم زأر عليه أبو محلي المكتسح من وادي السّورة، سجلماسة ودرعة ودبّ إلى مراكش، فاجفل منه ملكها زيدان إلى سوس محتميا بالمترجم. فقاد هذا قبائل تلك الناحية في جيش عرمرم إلى أن فتك بأبي محلي في مراكش فاحتلها. ثم كأنه استحيا أن يخفر ذمة المحتمي به. فغادر البديع إلى سوسه. فرجع إلى البديع صاحبه..». وعن ترجمة يحيى وأخباره، تنظر الكتب الآتية: **نزهة الحادي**، للأفراني ص 208 ومابعدها؛ **الفوائد الجمة**، للتامانارتي (الترجمة الفرنسية)، ص 66 وما بعدها؛ و**الاستقصاء**، للناصري، ج 6؛ و**الأعلام** لابن إبراهيم، ج 10، ص. 222 ومابعدها؛ و**المعسول**، للمختار السوسي، ج 19، ص 84 ومابعدها؛ و**إيليغ قديما وحديثا**، لنفس المؤلف، ص 54 ومابعدها.

(5) سيدنا، في «أ».

(6) هو عبد الله بن سعيد بن عبد المنعم الحاحي. ولد في النصف الأول من القرن العاشر الهجري (16م) ب «ءايت داود» ببلاد «إيحاحان». وتوفي ب «تافيلالت «ءايتْ تامّنْتْ» عام 1012 هـ/ 1603م. وقبره مزار يقام عليه موسم سنوي. وهو أول من نزل بالبلد المذكور من أسرة الحاحيين، وذلك في عهد عبد الله بن محمد الشيخ السعدي بموافقته حسب قول التامانارتي. قال عنه ابن عسكر في **دوحة الناشر**: «ولقد رأيت ولده [الضمير يعود على سعيد بن عبد المنعم] أبا محمد عبد الله بن سعيد لما رحل للأخذ عن الشيخ سيدي أبي محمد الهبطي، فرأيت عقلا وافرا، وعلما بارعا، وزهدا بالغا. وكان الشيخ يعظمه ويثني عليه، ويقول: مارأيت قط مثل فهم هذا الرجل وإصابة رأيه في العلم. وكان دَهْرَه مستخفيا لايريد شهرة ولايتعرف إلى أحد. ولم يزل السلطان الغالب ومن بعده يكاتبونه بالأمان ويستعطفونه، وهو لايلتفت إلى شيء من ذلك، وعهدي به في هذا التاريخ [985هـ / 1577م] أنه في قيد الحياة بجبل

[illegible]». وعن ترجمته وأخباره، تراجع الكتب الآتية: **دوحة الناشر** لابن عسكر، ص 103-104؛ و**الفوائد الجمة** [illegible]، (الترجمة الفرنسية)، ص 59 ومابعدها؛ و**نزهة الحادي** للأفراني، ص 209 ومابعدها؛ و**نشر المثاني** [illegible]، ج1، ص 96-97؛ و**المعسول**، للمختار السوسي، ج 19، ص78 ومابعدها؛ و**إيليغ قديما وحديثا**، لنفس المؤلف، ص 79 ومابعدها.

(7) بن الإمام شيخ المشايخ في «أ».

(8) هو سعيد بن عبد المنعم الحاحي، ولد بـ «ءايت داود» وهي قرية من قرى «إيداوبوزيا» ببلد إيحاحان (حاحة)، قبل عام 875هـ/ 1470م بسنوات قليلة، وتوفي بها سنة 953 هـ/ 1546م أي قبل امتحان أرباب الزوايا من قبل محمد الشيخ السعدي بخمس سنوات، هذا الامتحان الذي كان سببا في انتقال ابنه عبد الله إلى جبل درن، واستقراره بتافيلالت ءايت تامّنت. وقد شهد له بالولاية كل من سيدي أحمد أوموسى وأبي محمد الهبطي، حيث قال عنه الأول: «ما ولدت النساء قبله مثله، ولا تلد النساء بعده مثله. وإني لأتمنى أن أكون بجواره فأخدمه بكل جوارحي، حتى [illegible]». وقال عنه الثاني: «مارأيت فيمن أدركت من المشايخ من كان على الجادة وجاء بالتربية النبوية على أصلها [illegible] من سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم مع أصحابه إلا رجلين: سيدي سعيد بن عبد النعيم في (حاحة) والشيخ [illegible] بن القاضي بجبل زواوة...». وقال عنه المختار السوسي: «هذا هو الشيخ الكبير المشهور في عصره شهرة مدوية بالعلم الواسع وبالصلاح وبالتربية للمريدين، وبالتخريج للتلاميذ وبالجهر بالحق. فلا يراعي رجال الحكومة فضلا عن [illegible] آثار حواليه زوبعة من المعتقدين فيه والمنتقدين». ومصادر ترجمته وأخباره هي: **دوحة الناشر** لابن عسكر، ص [illegible]؛ و**الفوائد الجمة** للتامانارتي (بالفرنسية)، ص 62-63؛ و**نزهة الحادي** للأفراني، ص 209-210؛ و**الاستقصا** للناصري، ج [illegible]، ص [illegible]؛ و**المعسول**، للمختار السوسي، ج 19، ص 74 ومابعدها؛ و**إيليغ قديما وحديثا**، لنفس المؤلف، [illegible] نسخة من «عقيدته» ضمن مخطوطات الزاوية الناصرية، انظر محمد المنوني، **دليل مخطوطات دار الكتب الناصرية بتمكروت**، مطبعة فضالة، 1985، ص 219.

(9) هو عبد النعيم بن الحسن بن إبراهيم الحاحي، ولد بقرية «ءايت داود» بإيحاحان «حاحة» وتوفي بها عام 875هـ/ [illegible]م؛ وقبره معروف هناك يزار. قال عنه المختار السوسي: «عالم جليل في الأسرة، مقصود في عصره (...) إن [illegible] عبد النعيم ذو معارف، ولاتزال إلى الآن - فيما ذكر لي - مخطوطات بيده..»، انظر: **المعسول**، ج 19، ص 74؛ [illegible] الحاحيين هذه، انظر: عبد الله بن إبراهيم، **رحلة الوافد**..، تحقيق صدقي علي ءازايكو، ص 271 وما بعدها، [illegible] خزانة كلية الآداب بالرباط.

(10) [illegible] في «أ».

(11) [illegible] في «أ».

(12) [illegible] في «أ» سمى في «ب».

(13) [illegible] في «أ» و«ب».

(14) [illegible] في «أ» و«ب». أما كلمة «نفاليس»، فهي صيغة معربة للكلمة الأمازيغية «إينفلاس»، [illegible]، وتعني أعضاء الجماعة، أهل الحل والعقد. انظر مادة «إينفلاس» في «**المعلمة المغربية**».

(15) منهم سقطت من «أ» و«ب».

(16) ببلدهم في «أ».

(17) ماسلبه في «أ» و«ب».

(18) وإن لم يكن له شيء في يده فيباع عليه ملكه، في «أ»، وإن لم يكن له شيء يباع عليه ملكه، في «ب»، «يكن» سقطت من «س».

(19) والأرامل في «أ».

(20) منهم سقطت من «أ».

(21) النصاف في «ب».

(22) ذلك سقطت من «أ».

(23) أوالدين في «ب»، أهل سقطت في «س».

(24) فيها في «أ».

(25) في المال في «س».

(26) المدعون في «س».

(27) بالنصاف في «ب».

(28) سبيل في «أ».

(29) أجب في «أ» و «ب».

(30) إبقائكم في «س».

(31) والرحمة سقطت من «س».

(32) فأجاب في «أ»

(33) باب في النسخ الثلاثة. أحمد بابا بن أحمد التنبكتي الصنهاجي المسوفي، عالم وفقيه مشهور بأعماله في ميدان الكتابة والتأليف، ولد عام 963هـ/ 1556م بتنبكتو وتوفي بها عام 1036 أو 1032 هـ/ 1626 أو 1622م. نقل من بلاده تعسفا في عهد المنصور الذهبي إلى مراكش، وألزمه بالمقام بها زهاء إثني عشر عاما (1002–1014). وبها لقيه أحمد بن محمد المقري. وقال عنه: «ولصاحب الترجمة حفظه الله يد طولى في نوازل الفقه والتاريخ لايجارى في ذلك، وكذا في علوم الحديث، مع المشاركة التامة في غيره، ولهم بتنبكتو رئاسة القضاء...». انظر عنه: **روضة الآس** للمقري، ص. 303 ومابعدها؛ **ونشر المثاني**، للقادري، ج 1، ص 271 ومابعدها، **والإعلام**، لابن ابراهيم، ج 2، ص 302 ومابعدها. كما ترجم له كل من الحضيكي في **طبقاته**، والأفراني في **الصفوة**، والكتاني في الجزء الأول من **فهرس الفهارس**.

(34) متع في «أ».

(34) جوابه في «أ».

(36) يحد به في «أ».

(37) قولك في «أ».

(38) قولك في «أ».

(39) حكم سقطت من «أ».

(40) السمي في سقطت من «أ».

(41) كأحاديث في «ب» و«س».

(42) بالإنفاذ في «س»، ومعنى العبارة هو: إذا كان دأبهم كذلك فليس من باب جعلهم الضوابط والأحكام بل من باب إنفاذهم للأحكام الشرعية.

(43) إمام أدنى في «أ» و «س».

(44) تكن في «أ» و«س».

(45) إليهم سقطت من «س».

(46) الغيرة في «س».

(47) ضافة سقطت من «س».

(48) استرداده سقطت من «س».

(49) من في النسخ الثلاثة، وقد يكون من «قاطع الطريق».

(50) وكلما يعرمونها في النسخ الثلاثة.

(51) حكمه ما في «أ» و«ب»، مما أكلوه مما تقدم في «س».

(52) من الحرابة وهي قطع الطريق لمنع السلوك أو أخذ المال على وجه تتعذر معه الاستغاثة، ومن ذلك من يغيب على غيره ليأخذ ماله. انظر عبد المجيد الشرنوبي الأزهري، **تقريب المعاني على متن الرسالة لابن أبي زيد القيرواني**، دار الطبع الصحيح، الطبعة الرابعة 1323 هـ، ص 251.

(53) لا سقطت من «س».

(54) أو على المشهور سقطت من «أ».

(55) ما بين قوسين سقط من «س».

(56) يعرف في «س».

(57) بالإضافات في «س».

(58) الشيوخ سقطت من «أ».

(59) أكلهم سقطت من «ب» و«س».

(60) الفواحشة في «ب» و«س».

(61) فحديث بما فعل ودليله معنى يحتمل عليه في «أ»، فحديث بما فعل ودليله معنى يحمل عليه في «س».

(62) قال تعالى في «ب» و«س».

(63) وقدر في «أ»، وقد قدر في «ب»، وحرر في «س».

(64) فإذا اعتقدوا حلية ذلك في «أ»، فإذا اعتقدوا أصل ذلك في «س».

(65) أقضوا في «ب».

(66) المقاسمة في «أ»، القسامة هي الأيمان تقسم على أولياء الدم. وهو إسم من أقسم وضع موضع المصدر، **تقريب المعاني** سابق الذكر، ص 242.

(67) هو محمد بن عبد الله بن يونس الصقلي صاحب كتاب **الجامع**، توفي سنة 451 هـ/ 1059م؛ هو عبد الحق بن محمد بن هارون الصقلي، صاحب كتاب **النكت والفروق لمسائل المدونة**، وكتاب **تهذيب الطالب**، توفي عام 466 هـ/ 1073م؛ هو علي بن محمد اللخمي القيرواني، صاحب كتاب **التبصرة**، توفي عام 478 هـ/ 1085م. انظر تراجمهم في الكتب المختصة **كالديباج وترتيب المدارك وشجرة النور**..

(68) الإنصافات في «أ».

(69) الشارع في «أ».

(70) إليه في «أ».

(71) الشارع في «أ»، إلا بما أمر الشرع به في «ب».

(72) عبد العلاء في «س»،؛ سيد صالح الملا في «ب» وما أثبتناه هو الصحيح. إذ المقصود هو الشيخ معين الدين عمر الملا الذي ولاه الملك العادل نورالدين محمود زنكي عمارة الموصل. قال عنه ابن الأثير: «وكان من الصالحين الأخيار»، ونعته ابن خلكان بالشيخ الزاهد.. انظر ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، بيروت، 1966، المجلد الحادي عشر، ص 364، وابن خلكان، **وفيات الأعيان**، تحقيق إحسان عباس، بيروت (بدون تاريخ)، المجلد الخامس، ص 303.

(73) الملك العادل هو اللقب الحقيقي لهذا السلطان «أبو القاسم محمود بن عماد الدين زنكي بن آق سنقر، الملقب الملك العادل نورالدين»، ابن خلكان، **المرجع السابق**، ج 5، ص. 184.

(74) ولد عام 511 هـ/ 1118م وتوفي بدمشق سنة 569 هـ/ 1174م، انظر ابن الأثير، **المرجع السابق**، ج11، ص 364، 402 وما بعدها، وابن خلكان، **المرجع السابق**، ج 5، ص 184 ومابعدها.

(75) الشهيد في «ب»؛ ما بين قوسين سقط من «أ».

(76) له سقطت من «س».

(77) لعبد العلاء في «س»، لعمر الملا في «ب»، إلى عمر الملا في «أ».

(78) الموصول في «س».

(79) لكتاب في «أ».

(80) لم نتمكن من تحديد المكان الذي ورد فيه هذا الكلام من كتاب **الكامل** لابن الأثير.

(81) هذا الكتاب لم يذكر من بين مؤلفات أحمد بابا الواردة في الكتب التي ترجمت له، مثل: **روضة الآس**، **ونشر المثاني**، **وفهرس الفهارس**، **والإعلام**.

(82) الإنصافات في «ب» و«س».

(83) الجنات في «أ» و«س».

(84) إن كان حيا سقطت من «س».

(85) العادل في «ب».

(86) اللهم سقطت من «أ».

(87) الجناني في «أ».

(88) طال في «أ».

(89) المال في «س».

(90) ماسقطت من «ب».

(91) وكتب في «أ» و«س».

(92) سلسلة النسب هذه وردت في «أ» و«س» مختلفة، أثبتنا ما ورد في «ب» وهو الصحيح في نظرنا، انظر **روضة الآس**، سابق الذكر، ص 312.

(93) من في «س».

(94) الحاضرة في «ب».

(95) سيدنا في «أ».

(96) الركراكي سقطت من «أ» و «س»، وكتب على هامش «س» الأيمن «بن يعبدلي»، وهو خطأ. إذ المقصود بالفعل هو الركراكي الذي قال عنه مؤلف **روضة الآس**، ص 315: «الفقيه الفهامة القوي الإدراك (...)، صاحبنا أبو محمد عبد الواحد بن أحمد بن عبد الله الركراكي. لقيته بمراكش حماها الله، وهو ابن أخي قاضي الجماعة بها الفقيه [illegible] أبي عبد الله محمد بن أبي عبد الله الركراكي (...) له مشاركة تامة في العلوم (...) وله تآليف أنبأت بقوة إدراكه (...)». ذكره ابن القاضي في **درة الحجال** على حد قول عبد الوهاب بن منصور في مقدمة **روضة الآس**، ص «ما». أخذ عنه داود بن محمد التاملي صاحب **الوثائق**، حسب ما ورد في كتاب **ألف سنة من الوفيات**، ص 274. توجد نسخة من مؤلفه هذا ضمن مخطوطات الزاوية الناصرية، على ماذكره المنوني في كتاب دليل **مخطوطات دار الكتب الناصرية** بتمكروت، ص 41.

(97) رضي الله عنه ساقط من «أ» و«ب».

(98) سبيل في «أ».

(99) فإذا في «س».

(100) يوجه في «أ».

(101) أو صح ساقط من «أ».

(102) نواحي في «أ».

(103) الأعراض في «س».

(104) بل ساقط من «أ».

(105) يأتيني في «ب».

(106) في نهاية ومعاودة في «س».

(107) فخذوه الآية في «ب».

(108) فانتهوا الآية في «أ»، وما نهاكم عنه فانتهوا ساقط في «ب».

(109) كذا في جميع النسخ.

(110) حرق في «أ» و«ب».

(111) حذر في «أ».

(112) الذي في «أ».

(113) المتكبر المتعالي في «أ».

(114) الله ساقط من «أ».

(115) لا ورد في «أ» و«س».

(116) من ساعد جهده جده في «س»، جده سقطت من «أ».

(117) إنها في «أ» و «س».

(118) وكتب في «أ» و «ب».

(119) وكرمه آمين ساقط من «أ» و«ب».

(120) القاضي ساقط من «ب».

(121) هو محمد بن عمر الهشتوكي الذي تولى القضاء بمراكش قبل 1046 / 1636 وربما بعد ذلك أيضا. تاريخ ولادته غير معروف، أما وفاته فكانت في سنة 1098هـ/ 1686م. أورد التامانارتي جزءا من جوابه هذا في **الفوائد الجمة**، وذكره الأفراني في **الصفوة**. انظر بن ابراهيم، **الإعلام**، ج 5، ص 345 ومابعدها.

(122) للصواب يمنه في «أ»، يمنه إلى الصواب في «س».

(123) وبين ساقط في «أ» هنا وفيما يليه مباشرة.

(124) الله ساقط في «أ»، مانزل إليهم في «ب».

(125) الأنعام 153، مستقيما إلى سبيله في «ب».

(126) يوسف 108، هذه سبيلي إلى ومن اتبعني في «ب».

(127) الفجار في «س».

(128) لطيف في «أ».

(129) الحاضرة في «أ» و«ب».

(130) المقصود هنا هو مدينة تارودانت.

(131) سيدنا في «أ».

(132) هو عيسى بن عبد الرحمان السكتاني الرگراگي، قاضي الجماعة بمراكش وتارودانت. قال عنه الحسن اليوسي: «الشيخ الإمام الماهر العلامة قاضي القضاة (...) وكان إمام وقته في فنون العلم من سمت وهمة ونية صالحة في طريق القوم ومحبة في أهلها». وقال عنه التامانارتي: «شيخنا الفقيه المحقق المدقق المتفنن البحاث (...) كان محققا

[illegible] نظارا بارعا في علوم الأصول والعربية والفقه، مشاركا في غيرها من الفنون مشاركة معتبرة. قرأ بفاس وغيرها، ودرس بمراكش واستقضى في بعض أعماله، ثم ولي قضاء الجماعة بسوس ودرس بقاعدة ردانة (...) ولما قام بالأمر [illegible] بن عبد الله بن سعيد بن عبد المنعم بالسوس، بعد العشرين وألف، وتغيرت الأحوال، وتتابعت الأهوال، انتقل [illegible] وقدم بها للقضاء والتدريس، ولم يزل على ذلك إلى أن متع الله به (...)» وكانت وفاته عام 1062هـ/ 1652م، [illegible] بمراكش. انظر ابن إبراهيم، **الإعلام**، ج 9 ص 413 ومابعدها؛ والمختار السوسي، **المعسول**، ج 5، ص 15؛ [illegible] ص 62. وقد وردت أخباره في كتب كثيرة، منها **فهرست** اليوسي، و**فوائد** التامانارتي، و**طبقات** الحضيگي، و**الصفوة** و**النزهة** للأفراني، و**خلاصة الأثر** للمحبي، و**نشر المثاني** للقادري، و**الاستقصا** للناصري؛ وفي الجزء السادس من [illegible] الأخير توجد الرسالة المطولة التي بعث بها عيسى السكتاني إلى أبي زكرياء يحيى الحاحي حينما قام بروم الاستيلاء على الحكم، والرسالة ذات قيمة تاريخية كبيرة، خصوصا فيما يتعلق برأي السكتاني – والفقهاء عموما – في مسألة [illegible] السياسية والقيام ضد النظام القائم.

(133) أيها السائل في «أ».

(134) فسؤالك في «س».

(135) بل في «أ».

(136) ايد في «أ»، يد في «س».

(137) ومن الملصصة في «أ» و«ب»، ومن التلصصة في «س» ولعل ما أثبتناه هو الصحيح.

(138) والمعدي في «أ» و«ب».

(139) من وجد في «س».

(140) غرم في «أ».

(141) مقدر في «أ».

(142) الوصيف في «أ»، الوظيفة في «ب».

(143) ويسال في «س».

(144) شروط وأسباب في «س».

(145) وفي ذلك والي الأمر بحماية في «س»

(146) مقدم في «أ» و «س»، قدم في «ب». ولعل ما أثبتناه هو الصحيح.

(147) من في «أ» و«س».

(148) الشديد مني.

(149) باب ساقط في «أ».

(150) أي ضرر طارت في «أ»، ضرر المارة في «ب»، ضرر اطارت في «س»، ويبدو أن ما أثبتناه هو المقصود.

(151) ترضيمة أو ترضية في «أ».

(152) أضيفت هنا كلمة «البيت» في «ب».

(153) ورحمه ساقط في «أ».

(154) مابين قوسين سقط من «ب».

(155) كذا في النسخ الثلاث.

(156) حق سقطت من «أ».

(157) فابق في «ب»، يابق في «س».

(158) ولها في «أ» و «ب».

(159) عان في «أ».

(160) لازم في «س».

(161) على ما فيه في المذهب في «ب» و «س».

(162) التشديد مني.

(163) ويبدعون في «س».

(164) أحكاما في «أ» و «س».

(165) قايدين في «س».

(166) أنزله في «ب».

(167) النفس في «أ» و «ب».

(168) وشبه في «ب» و «س».

(169) ردهم للصواب ساقط من «س».

(170) بتلطف في «ب» بتلطيف في «س».

(171) تنشؤا في «س».

(172) عن في «أ» و «ب».

(173) التشديد مني.

(174) السفاحة في «أ».

(175) مابين قوسين ساقط من «س».

(176) شيوخنا في «أ».

(177) ممن في «ب».

(178) فالخطاب في «أ».

(179) ووفقه ساقط من «ب».

(180) بالحضرة في «س».

(181) المسائل في «أ».

(182) . . . عنها بقريب بعامهم، في «أ» و «س».

(183) ما عدى في النسخ الثلاث.

(184) المسمات في النسخ الثلاث.

(185) فأنا في «س».

(186) وهو أبو عبد الله محمد بن محمد بن عرفة الورغمي التونسي، يعد من كبار فقهاء المذهب المالكي بإفريقية، توفي عام 803 هـ / 1400م، ومن أشهر كتبه **المختصر الكبير**. انظر **ألف سنة من الوفيات**، ص 88-89.

(187) من غرم دراهم الفحص بتونس في «ب»، من إغرام دراهم حكام الفحص بتونس.. في «س». ولعل ما أثبتناه هو الصحيح، كما ورد في الجواب الثالث الآتي بعد هذا.

(188) ويأمر الحاكم به في «ب».

(189) لحسم في «أ».

(190) في هذه أخرى في «أ».

(191) القارفي في «أ». والمقصود هنا هو أحمد بن إدريس الصنهاجي المعروف بشهاب الدين القرافي، وصف بالإمام العلامة الحافظ شيخ الشيوخ وعمدة أهل التحقيق، من مؤلفاته المعتمدة في المذهب المالكي **شرح تنقيح الفصول**، و**الذخيرة**.. توفي عام 684 هـ/ 1285 – 1286م.

(192) لتلاف قتال الظلمة في «أ»، أي تلاف قتال الظلمة في «ب»، لتلافي قتال الظلمة في «س»، وقد ورد هذا الكلام مستقيما كما أثبتناه هنا في الجواب الثالث الآتي بعد هذا.

(193) يفعلون سقطت من «أ».

(194) ما ذكر القرافي في «ب».

(195) هذا الجواب ليس تتمة للكلام السابق فقط، بل هو جواب آخر عن السؤال، أغناه أبو مهدي عيسى السكتاني بإضافات قيمة، سواء فيما يخص البراهين الشرعية أو فيما يتعلق بالضرورات المحلية، كما أوضح فيه مواقفه من أجوبة فقهاء مراكش، وهذا مكننا بالتالي من التعرف على موقفه من موضوع السؤال بصفة عامة. وهو موقف ينم عن إدراك عميق للطبيعة المزدوجة للبنيات القانونية السائدة في البلاد، من حيث مصادرها ومن حيث فعاليتها في تنظيم شؤون الجماعات.

في «ب» جاء هذا الجواب الثالث مباشرة بعد الجواب الثاني، هكذا: «ومنه أيضا رحمه الله، الحمد لله، تتمة الجواب عن مسألة . .».

(196) لأجوبة فقهاء في «أ» و «س».

(197) عرضها في «ب».

(198) التقارير في «أ» و«ب».

(199) تبع في «أ».

(200) والذي ساقط من «أ».

(201) الاختيارات في «أ».

(202) ضرران في «أ» و«ب».

(203) فيه ساقط من «ب».

(204) النهج في «أ».

(205) مجراها في «أ».

(206) أي عدم وجود حكام السلطة المركزية.

(207) من ساقط من «ب».

(208) إشارة إلى تجربته وتمرسه في هذا المجال، وخاصة حينما كان قاضي الجماعة بتارودانت. انظر: **أجوبة الشيخ قاضي القضاة ومفتي الإسلام أبي مهدي سيدي عيسى بن عبد الرحمان الرگراگي**، مخطوط، مسجل تحت رقم ج 1257 بالخزانة العامة (قسم الوثائق) بالرباط.

(209) أحرى في «أ».

(210) مفردها «لف»، وتعني الحلف أو الحزب، وكانت «قبائل» الأطلس منقسمة إلى «لفين» متعارضين، يتحقق التوازن فيما بينهما بدوام نوع من الضغط المتبادل بين الطرفين، ومؤسسة «لف» كانت قوية في مناطق الجنوب، تتحكم إلى حد بعيد في سير الحياة المجتمعية والسياسية والاقتصادية للسكان. انظر على سبيل المثال: المختار السوسي، **إيليغ قديما وحديثا**، ص 238 ومابعدها.

(211) فيما في «أ» و«س».

(212) مقدارهم في «أ».

(213) التشديد مني.

(214) لغير في «ب» و«س».

(215) لأن صنعتهم منه في «أ»، لأن صنيعهم منه في «س»، أثبتنا ما ورد في «ب».

(216) ومنها في «أ».

(217) اتفاقهم سقطت من «س».

(218) ومصالحهم في «س».

(219) الجاني به في «ب» و «س».

(220) للظلم في «أ».

(221) فسد في «أ» و «ب».

(222) أحلافهم في «أ».

(223) باستعانته في «أ» و «س».

(224) مايقتضيه جوازا في «أ» و «س».

(225) معينتهم في «أ».

(226) تقييد في «أ».

(227) بين كلمتي «ذلك» و«قد»، يوجد تعليق داخل النص كتبه المسمى أحمد بن محمد بن محمد التدسي، ذكر فيه ابن رد عليهم هنا عيسى السكتاني، وهما: أبو عبد الله محمد بن عمر والمفتي عبد الواحد بن أحمد الرگراگي، دون ذكر غيرهما.

(228) وقفت فيه في «ب».

(229) هو «الفقيه الكبير الشهير سيدي الحسن بن عثمان بن محمد التاملي، مدرس زمانه، وموطد دولة السلاطين الشرفاء واحد أوتادها ومتولي إقامة عمودها». (**وفيات الرسموكي**، تحقيق المختار السوسي، الرباط، 1988، ص 50)، كان من تلامذة ابن غازي والونشريسي. توفي عام 932هـ/ 1525 - 1526م. (**ألف سنة من الوفيات**، ص 291)، نعته الإفراني بالفقيه المعظم (**النزهة**، ص 170). وقد نقل المختار السوسي في المعسول (ج 13، ص 269 ومابعدها) ماكتب المنجور في **فهرسته** عن سيدي الحسن التملي، وكذا ما كتب عنه الحضيگي **في طبقاته**. واختتم السوسي كلامه عنه بما يلي: «هذا كل ما عندنا عن سيدي الحسن بن عثمان. ولعمري إن حياته ما تزال خافية مع تلك المكانة السامية التي كان يشغلها في حياته. فلم ندر الآن عن فتاواه وعن آثاره الأخرى شيئا..». وقد ذكر العثماني في كتابه **ألواح جزولة** (ص 111) أن ترجمة التملي توجد كذلك في **الفوائد الجمة وبشارة الزائرين** لداود بن علي الكرامي.

(230) على ساقط من «أ» و«ب».

(231) للعلامة في «أ».

(232) أبو القاسم أحمد البرزلي من مدينة القيروان بتونس. توفي ما بين سنتي 840 و 844 هـ. كان فقيها معروفا بسعة علمه، وكان يفتي في نوازل الناس بكثير من الحذق والعمق، حتى أصبح مرجعا لمن أتى بعده من النوازليين المغاربة. انظر في **ألف سنة من الوفيات**، ص 142.

(233) إن سقطت من «ب».

(234) ربهم في «س»، ربه في «أ» و«ب»، أثبتنا ما ارتأيناه صحيحا.

(235) كذا سقطت من «أ».

(236) سبقت ترجمته.

(237) الحكام في «س».

(238) يغرموا في «س».

(239) يأمر في «أ».

(240) فليرد في «أ». قارن هذا الكلام بما أفتى به عمرو بن أحمد الباعقيلي المعروف بعمرو المفتي في هذا الموضوع. وكلامه موجود في **المعسول**، ج8، ص 151 - 152.

(241) بحفظه في «أ».

(242) تقدمت ترجمته.

(243) من ذلك أي القتال، في «س».

(244) يتقدم في كل النسخ

(245) هو موسى بن عيسى بن أبي حاج الغفجومي. وبنو غفجوم فرع من إيزناتن أو زناتة الأمازيغيين. ولد بفاس عام 365هـ/ 975م وتوفي بالقيراون عام 430 هـ/ 1038م. كان من أئمة الفقه والحديث، اشتهر به الشهرة التامة، وقصده طلبة العلم من كل أطراف المغارب. ومن تلامذته المشهورين وآگاگ بن زلو اللمطي شيخ عبد الله بن ياسين الجزولي مؤسس الدولة المرابطية. ترجمته توجد في أكثر من كتاب، مثل **الديباج** لابن فرحون، و**معالم الإيمان** للدباغ، و**فهرس الفهارس** للكتاني، و**جذوة الاقتباس** لابن القاضي...

(246) التعليق في «أ»، والمقصود هو **التعاليق** لأبي عمران أو **مسائل أبي عمران**

(247) عليه سقطت من «ب» و «س».

(248) بجيران في «أ»؛ يجبره أبي الصلح أوالدية في «ب».

(249) هذه العبارة وردت هكذا غامضة ولم نتمكن من إزالة غموضها وأثبتناها كما وردت في «س».

(250) بالشر في «أ». والقَوَد هو القصاص، وقتل القاتل بدل القتيل.

(251) المكانة في «أ».

(252) في بلد في «س».

(253) هو أحمد بن يحيى الونشريسي نسبة إلى جبال وَانْشْريس الواقعة غرب الجزائر، ولد حوالي 834 هـ / 1430م وتوفي عام 914 هـ/ 1508م. نشأ بتلمسان ثم رحل إلى فاس وبها توفي. ألف كتبا كثيرة تتعلق في غالبيتها بالفقه المالكي، من أشهرها كتاب **المعيار المعرب**، وكتاب **إيضاح المسالك**. توجد ترجمته في أكثر من كتاب، منها على سبيل المثال: **دوحة الناشر** لابن عسكر، و**الفهرسة** للمنجور، و**جذوة الاقتباس** لابن القاضي، و**نيل الابتهاج** لأحمد بابا، و**شجرة النور الزكية** لمحمد مخلوف... وغيرها.

(254) إن سقطت من «أ» و«ب».

(255) كلمة الرواية هنا تحيل على رواية يحيى بن يحيى الليثي لموطإ مالك.

(256) هو يحيى بن يحيى بن كثير بن وِسْلاسْ المصمودي المعروف بالليثي وَلاءً. درس بالأندلس ورحل إلى المشرق، ولازم مالك بن أنس مدة، وسمع عن أكابر أصحابه في المدينة ومصر. ثم عاد إلى الأندلس وانتهت إليه الرياسة بها، وبه انتشر مذهب مالك بها. توفي بقرطبة عام 234 هـ/ 848م. انظر ترجمته في **وفيات الأعيان** لابن خلكان، تحقيق إحسان عباس بدون تاريخ، ج6، ص 143 ومابعدها. كما توجد في كتب أخرى.

(257) أرى سقطت من «أ».

(258) أن سقطت من «س»، أثبتنا ما ورد في «ب».

(259) التعزيزات في «س».

(260) متاع في «ب» و«س».

(261) وغرق المكان في «أ».

(262) ومزق في «أ».

(263) قمر في «أ».

(264) سعيد في «س» و «أ».

(265) قارن ما ورد في الفقرة الأخيرة حول القتال بالإتلاف، مع ماورد في كتاب **النوازل** للشيخ علي بن عيسى العلمي، تحقيق المجلس العلمي بفاس، مطبعة فضالة، 1989، الجزء الثالث، ص 153 وما بعدها.

(266) وضيف المجتهلين في «أ».

(267) في، في «س».

(268) والساعات في «س».

(269) يوصل في «أ» و«ب».

(270) الجواب في «أ».

(271) وضمان الجبال كالحاكم بالحواضر في «أ»، وضمان الجبل كالحكام للحواضر في «س». أثبتنا ماورد في «ب».

(272) لذنبه في «س».

(273) مرجية في «أ».

(274) السجداني في «أ» و «ب»، السجتاني في «س».

(275) الأجل سقطت من «أ» و«ب».

(276) إبراهيم بن يونس هذا لم نتمكن من التعرف عليه نظرا لعدم وجود ترجمته في مظانها المعروفة. وقد اعترف محمد العثماني بأنه لم يعثر على ترجمته (**ألواح جزولة والتشريع الإسلامي**، مصورة بالخزانة العامة بالرباط رقم 1340، الرباط، 1970، ص 108). غير أننا نجد في آخر جوابه (ص 9 من «أ»، وص 8 من «س») العبارة التالية: «وكتب الله عبيده المغرب إلى مولاه عبد الله بن إبراهيم بن يونس كان الله له بمنه ويمنه آمين». وبالرغم من أن «بن» الواقعة بين عبد الله وإبراهيم سقطت من «س»، فإننا نعتقد أن ذلك لم ينتج إلا عن سهو من الناسخ، ونستنتج مما سبق أمرين: إما أن يكون القاضي إبراهيم بن يونس موجودا بالفعل، فأجاب عن السؤال، فنسخه ابنه عبد الله مع إضافات من كتب النوازل الأخرى، أقصد **معيار** الونشريسي على وجه التحديد، ووضع إسمه في آخر الجواب كما ورد في آخر «أ» و«س»؛ أو يكون الجواب كله لعبد الله بن إبراهيم بن يونس. وفي هذه الحالة يكون الافتراض هو سقوط «عبد الله» من إسمه الوارد في أول الجواب. ومع أننا لانعرف شيئا عن عبد الله بن إبراهيم كذلك. فإننا نرجح أنه عاش في منطقة إيمي نْ – واسيف أو سوس الأعلى، لأن في الجواب المنسوب لأبيه ذكرا لأسماء أماكن وأسماء مجموعات بشرية تنتمي إلى المنطقة المذكورة. ولذلك يمكن أن نقول بأن ابن يونس مارس القضاء بتارودانت ولكن في وقت متأخر عن زمن السؤال والأجوبة، وبالتالي يكون السؤال قد طرح من جديد في وقته، وأضيف جوابه إلى الأجوبة السابقة. وربما كان من سلالة إلى علي بن يونس الأنامري الذي ذكره المختار السوسي في **المعسول**، ج 3، ص 204 وما بعدها.

(277) في الدارين أمين، إضافة في «ب».

(278) للصلاح سقطت من «س»؛ الإصلاح والأصلح في «أ».

(279) الذرايع في «ب».

(280) هو سقطت من «س».

(281) ووال في «أ».

(282) الشرع إليهم في «أ»

(283) الشياطين في «س»

(284) من نزاعته في «ب»، من نزغاته في «س»

(285) إنما في «س»

(286) يلاحظ هنا وجود نوع من الخلط بين المجموعات البشرية الساكنة بالجبال والخارجة عن حكم السلطان، وبين المفسدين الذين تريد هذه المجموعات قمعهم والقضاء عليهم بسن قوانين وضعية ملائمة وفعالة.

(287) وافقا لهم في «س».

(288) فيه في «س».

(289) تعارضه في «أ» و «ب» و«س»، مع سقوط «أن» منها مجموعة.

(290) بما يخالفه سقطت من «س».

(291) ذلك سقطت من «س».

(292) بعد هذا الكلام لم يزد ابن يونس عن كونه أتى بسؤال أبي العباس أحمد المريض وجوابه عنه في مسألة مشابهة، والذي طلب فيه من شيخه أبي عبد الله بن عرفة أن يبدي رأيه فيهما. وقد أورد كلامهما حرفيا تارة وبتصرف تارة أخرى. وقد فضلنا عدم إدراج كلام أحمد المريض وابن عرفة هنا قصد الاختصار من جهة، ولأنه عبارة عن حجج مؤيدة لما سبق أن قيل في الأجوبة الأخرى من جهة ثانية، وأخيرا، لأنه موجود كاملا في **معيار** الونشريسي، الجزء الثاني، ص 435 ومابعدها، والجزء السادس، ص 153 ومابعدها.

(293) بخصوص أسماء الأعلام الواردة في الوثيقة، تراجع هوامش التحقيق أعلاه.

(294) كانت تربطه بالسلطان زيدان بن أحمد المنصور علاقات وطيدة، حتى أن هذا الأخير استنجد به للتخلص من أبي محلي حينما احتل مراكش. انظر مراسلتهما في الجزء السادس من كتاب **الاستقصا** للناصري (1955)، ص 36 ومابعدها.

(295) الأفراني، **النزهة** ص 188.

(296) المجتمعات الطليقة نقصد بها هنا المجتمعات التي لاتخضع للسلطة المخزنية الفعلية، وعدم خضوعها بهذا المعنى لا يعني «السيبة» بالمعنى المعروف المتداول، كما أنه لايعني الانفصال أوالاستقلال، بل يعبر فقط عن وجود مشكل مؤسسي يبحث عن الحل المناسب، ولكن بدون جدوى.

(297) انظر: Ali Sadki, " **La Zawiya de Tasaft**", in **Hespéris Tamuda**, vol XXVI-XXVII- Fascicule unique, 1988-1989, pp. 67-92; Lucette Valensi, **Le Maghreb avant la prise d'Alger**, Flammarion, 1969, p. 36-37; J. Berque, **Structures Sociales du Haut-Atlas,** Paris 1955, p. 286,298; A. Laroui, **L'histoire du Maghreb**, Paris, 1970, p. 439, 251, n 7; E. Dermenghem, **Le culte des saints dans l'Islam maghrébin,** Gallimard, 1954, p. 165; J. L-l'Africain, **Description de l'Afrique**. Trad. A. Epaulard, Paris: 1956, t.1,p. 113; Magali Morsy, **Les Ahansala, Examen du rôle historique d'une famille marabou-**

tique de l'Atlas marocain, Paris, 1972, p 41.

وانظر كذلك: ابن قنفذ، **أنس الفقير وعز الحقير**، إخراج أدولف فور ومحمد الفاسي، الرباط، 1965، ص 86-87؛ [illegible] المنوني، «**حضارة وادي درعة من خلال النصوص والآثار**»، فصلة من **دعوة الحق**، العدد 2 و3، السنة 16-1973، [illegible] 16.

(298) في آخر صفحة (ص9) من المخطوط رقم 5813، وردت العبارة الآتية: «انتهى التألف [كذا] المبارك بحمد الله وحسن عونه على يد الضعيف (...) عام 1233، عبد الله بن سعيد الهوزالي من تز أوترْي، وتيزي أوتري قرية [illegible] إيندوزال جنوب شرق تارودانت. وفي الصفحة الثامنة من نسخة «استَيف أي «س». في جواب ابن يونس نقرأ ما يلي: «انتهى كما وجد في الأصل المستنسخ منه بحمد الله وحسن عونه وصلى الله على مولانا محمد وآله وصحبه وسلم». [illegible] عبارة «كما وجد في الأصل المستنسخ منه» في الفقرة الأخيرة، ووجود عبارة: «بحمد الله وحسن عونه» في العبارتين دليل على أن نسخة «استيف مأخوذة من نسخة الهوزالي. وعن زاوية «استيف، انظر: J. Berque, Structures..., op. cit. P. 303 [illegible]

(299) **ألواح جزولة**، ص 277.

(300) الجزء الأول، مطبعة فضالة، 1977، ص 298 ومابعدها. لم يشر الأستاذ حجي إلى أنه أطلع على النسخة [illegible] رقم 6337، ولكنه ذكر أنه أطلع على السؤال والأجوبة في النسخة رقم 5813، وفي كتاب **فتاوى جزولة** [illegible] (عن هذا الأخير، انظر: المنوني، **المصادر**...، ج1، ص 203).

وقد يوجد السؤال وأجوبته كذلك في كتاب عبد السميع الأوزالي الذي قال عنه المختار السوسي (**سوس العالمة** ص [illegible]): إنه يعتبر ضخما في فتاوى معاصريه ومن قبلهم. كما يمكن أن يكون في كتاب علي بن محمد بن أبي بكر البرجي [illegible] في المجموعة البرجية في فتاوى معاصريه ومن قبلهم (**سوس العالمة**، ص 185؛ **المعسول**، ج 18، ص. 282)

(301) **العرف والعمل في المذهب المالكي ومفهومهما لدى علماء المغرب**، مطبعة فضالة، 1984، ص 254 [illegible]

(302) انظر عمر الجيدي، **المرجع السابق**، ص 84 ومابعدها، 220؛ **أجوبة الشيخ قاضي القضاة ومفتي الإسلام أبي** [illegible] عيسى بن عبد الرحمان الركراكي، مخطوط بالخزانة العامة بالرباط، تحت رقم ج 1257، ص [illegible] 168، 165، 164، 163، 97، 96، [illegible]

(303) J. Berque, **Structures**..p 62,327 sq. 393 sq. انظر كذلك، محمد المختار السوسي، **سوس العالمة**، ص [illegible] ومابعدها؛ وبصفة خاصة ص 26 ومابعدها؛ محمد العثماني، **ألواح جزولة**، ص 106، 114.

(304) Dj. Jacques Meunié, **La coutume écrite des Berbères montagnards du Sud marocain**, Paris, 1960, p. 333-334; J. **Berque, Al-Yousi, Problèmes de la culture marocaine au XVII siècle** Paris, [illegible] pp.70,71 sq. P. Gros, "**Deux qanouns marocains du début du XVI siècle**", dans Hespéris, [illegible] T.XVIII, fasc.I, 1er trimestre, pp.64-75

انظر كذلك: محمد المنوني، «**التيارات الفكرية في المغرب المريني**»، فصلة من مجلة **الثقافة المغربية**، العدد 5، [illegible]، ص 47؛ **ورقات عن الحضارة المغربية في عصر بني مرين**، الرباط (بدون تاريخ) ص 112؛ محمد حجي، **الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين**، الجزء الأول فضالة، 1977، ص 298 هامش 47.

(305) انظر: J. Berque, **Structures**..., pp 303,335,336,339,393 sq. 401, sq; A. Laroui, **Histoire**... p 242

قارن مع ماورد عند محمد العبدري الحيحي في **رحلة العبدري**، تحقيق محمد الفاسي، الرباط، 1968، ص 7.

(306) انظر محمد حجي، **المرجع السابق**، ص 298، هامش 44.

(307) **الأنيس المطرب**، الرباط، 1973، ص 137؛ انظر كذلك: أحمد الناصري، **الاستقصاء**، الدارالبيضاء، 1954، جII، ص 59. هناك إشارة في هذا المعنى تتعلق بيعقوب المنصور الموحدي، أوردها ابن خلكان في **وفياته**، يقول فيها: «... وهو الذي أظهر أبهة ملكهم [أي الموحدين] ورفع راية الجهاد ونصب ميزان العدل وبسط أحكام الناس على حقيقة الشرع ونظر في أمور الدين والورع والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأقام الحدود حتى في أهله وعشيرته الأقربين، كما أقامها في سائر الناس أجمعين، فاستقامت الأحوال في أيامه وعظمت الفتوحات» (**وفيات الأعيان**، تحقيق إحسان عباس، بيروت، بدون تاريخ، ج VII، ص 3-4، رقم الترجمة 829) إذ كانت هذه النقول لاتكفي للبرهنة على مانريد إثباته بخصوص الجدل التاريخي بين الشرع والأعراف، فإنها على الأقل تدل على وجود إرادة سياسية من لدن المرابطين والموحدين لجعل الشرع هوالسائد. وهذا يعني أن الأعراف كانت سائدة بدورها.

(308) هناك إشارة تدل على أن الأعراف المحلية المخالفة للشرع كانت سائدة منذ القرن الخامس الهجري، كمسألة عدم توريث البنات أو منع النساء من الميراث، وذلك ببلاد القبلة من المغرب الأوسط؛ وبقيت سائدة إلى القرن التاسع الهجري عندما طرحت كنازلة على القاضي إبراهيم العقباني (توفي بتلمسان عام 880 هـ/ 1475م) انظر أحمد الونشريسي، **المعيار المعرب**، الرباط - بيروت، 1981، ج 9، ص 153، ج 11، ص 293، 297؛ وقد طرح نفس المشكل في القرن الثامن عشر، وكتب فيه محمد بن عبد الله السكتاني الكيكي كتابه المسمى **مواهب ذي الجلال في بعض نوازل البلاد السائبة والجبال**، وهو كتاب قيم مفيد من جوانب متعددة - انظر محمد المنوني، **المصادر العربية لتاريخ المغرب**، الجزء الأول، الدارالبيضاء، 1983، ص 233 - 234.

(309) انظر الهامش رقم 276؛ هذا الكتاب الهام لم يطبع بعد، بالرغم من مرور عشرين سنة على تأليفه. وهذا التأخير يلحق ضررا بتقدم البحث في الموضوع، نظرا لقلة تداول الكتاب بين الباحثين والمهتمين، ويحرم المؤلف من حقه في ظهور مجهوده العلمي بين الناس، ليكون معروفا على أوسع نطاق.

(310) انظر بصفة خاصة الصفحات 105-112، لمعرفة موقف الفقهاء الجزوليين منها.

(311) يمكن أن يفهم من هذه الفقرة أن رد العثماني ليس موجها إلى العلماء القدامى فقط، والذين ركبوا مسألة وجود الألواح في المناطق الأمازيغية ليصدروا أحكاما قاسية على سكانها، تتجاوز بكثير الحدود التي تفرضها الأجوبة الفقهية على أسئلة نوازلية، بل يبدو أنه يقصد التلميح كذلك إلى تفرزه من مواقف وأقوال بعض السياسيين المغاربة الذين استغلوا ظهير 16 مايو 1930 استغلالا مشوها ظهرت أهدافه الانتفاعية فيما بعد. انظر كذلك: المختار السوسي، **المعسول**، ج III، ص 269.

(312) انظرعمر الجيدي، **المرجع السابق**، ص 220، وعن وجوب معرفة القاضي والمفتي عادات الناس وأعرافهم قبل القضاء والإفتاء للأخذ بها، وعن ذم الجمود على المنقولات، انظر: محمد بن عبد الله الكيكي، **المرجع السابق**، النسخة التي في حوزة الأستاذ أحمد التوفيق، ص 8-9 قارن مع ما أورده ابن خلدون في المقدمة (ط الرابعة، 1978، ص 192).

(313) انظر: J. Berque, **Structures**..P, 245,393; Larbi Mezzine, **Le Tafilalt, contribution à l'Histoire du Maroc aux XVIIe et XVIII siècles**, Casablanca, 1987, p. 198, n. 44, 248, n. 176.

(314) للمقارنة، انظر الوثيقة المنشورة في مجلة **هيسبريس**، 1934، ج 18، ص 68، المشار إليها في التعليق 303، والوثائق التي نشرها العربي مزين في **المرجع السابق**، ص 136 ومابعدها؛ وكذلك، ص 35-36، 188 ومابعدها. قارن مع ما ورد في هذا الباب عند جاك بيرك، **المرجع السابق**، ص 62، 369 ومابعدها.

(315) Dj. Jacques- Meunié, **op.cit**, pp.329-330; G. Surdon, **Esquisses de Droit coutumier berbère marocain**, Rabat, 1928;pp.20-21,173 **sq**; p. Bourdieu, **Sociologie de l'Algérie**, P.U.F, Paris, 1974 pp.40,41,45,66; Larbi Mezzine, **op.cit**, p 249, n. 179; Georges Duby, **des sociétés médiévales**, Ed Gallimard 1971, p18.

(316) الأعراف بصيغة الجمع الواردة في نفس السورة لاتعني القوانين المتعارف عليها، بل هي إسم لسور بين الجنة والنار.

(317) كلمة **لوح** وردت كذلك في سورة البروج الآيتان 21 و22، بمعنى اللوح المحفوظ. و ذكرت كلمة **ألواح** في سورة القمر الآية 13، بمعنى السفينة.

(318) انظر جواب عيسى بن عبد الرحمان السكتاني الوارد أعلاه. إن مسألة بروز موافقة قوانين إيزرف مع الشريعة الإسلامية عن طريق المذاهب الإسلامية الأخرى، ومخالفتها عموما للمذهب المالكي، تطرح على الباحث سؤالا محيرا يتعلق بأصل ذلك وسببه. علما منا بأن المذهب المالكي هو المنتشر في المناطق المعنية منذ قرون، وبأن المذاهب الإسلامية الأخرى لاتكاد تطفو على سطح الواقع في المجالات الأخرى من حياة الناس، والمجالات الدينية منها على الخصوص. فهل هذا يعني أن الفقهاء الرواد، بجانب مجتمعات إيزرف، اقتنعوا بوجوب اختراق الحواجز المذهبية على المستوى التشريعي، مفضلين بذلك حماية المصلحة الجماعية على التقوقع المذهبي؟ أم هو تعبير عن معارضة ما للحكم المركزي وأجهزته القضائية التي ينخرها الفساد؟ أم هو فقط صنيعة واقع مجتمعي وسياسي يتميز بالتجزؤ وعدم الخضوع للسلطة المركزية؟ يبدو أن الأمر يحتمل كل ماذكر مجتمعا. ولكن المحقق هوأن الاختيار كان ذكيا وعمليا و لأنه يتنافى مع رموز السلطة المجمّعة، لذلك لم يتم له النجاح انظر: J.Berque "**Problèmes initiaux de la sociologie juridique en Afrique du Nord**", in **Studia islamica**, I, Paris, 1953, pp.142,147,149 sq, 152, 158 sq

(319) انظر: Henri Lefebvre, "**Problèmes de sociologie rurale, la communauté paysanne et ses problèmes historico-sociologiques**",Cahiers Internationaux de Sociologie, vol VI, cahier double, 4e année, 1949, p. 86-87

(320) انظر: Magali Morsy, "**Réflexion sur le système politique marocain dans la longue durée historique**", in L'Espace de l'Etat, Rabat, 1985, pp.101 sqq; J. Berque, "**Notes sur l'histoire des échanges dans le Haut-Atlas occidental**", dans **Ann.E.S.C**, 1953, p. 306-307; A. Moret et G. Davy, **Des clans aux empires**, Paris, 1923, p.123.

(321) وهذا ما يظهر جليا في فقرة من ظهير حسني لباشا مكناس حمّ ابن الجيلالي في حركة سوس الأولى، إذ يقول: «... ثم بعد كمال استقامتهم [أهل سوس الأدنى والأقصى] وترتيب مراتبهم، **طلبوا منا** التجديد على ما بأيديهم بإقرارهم على عوائدهم وحملهم على أعرافهم التي عندهم عليها ظهائر أسلافنا الكرام (...) ومن غير من أمراء المسلمين (...) فأقررناهم وجددنا لهم عليها في الحين، واتبعنا في ذلك الإجماع وسبيل المؤمنين، ولو نيل من هؤلاء القبائل التي هي آساد وحشية، وبأفنان الغضا موشية عشر هذا، لكان كافيا في القصد من هذا الشأن، لأنهم هذه مدة

تزيد على الستين سنة لم يتخلل بلادهم المخزن...»، (عبد الرحمان بن زيدان، **إتحاف أعلام الناس**، 1930، الجزء الثاني، ص 214-215)، انظر كذلك: J. Berque, **"Cent ving-cinq ans de sociologie maghrébine"**, dans **Ann. E.S.E.** Juillet-Septembre 1956, p.297-298.

(322) انظر: H. Lefebvre **المرجع السابق**، ص 97، حيث يشير إلى مقاومة الجماعات القروية في أوربا للقوى الخارجية، ضد الفيودالية وضد الدولة المركزية، انظر كذلك: Gilbert Grandguillaume; **"De la coutume à la loi: Droit de l'eau et statut des communautés locales dans le Touat précolonial"**, dans **Peuples méditerranéens,** revue trimestrielle, n° 2, Janvier - Mars 1978, Ed. Anthropos, Paris, pp.119 sq.

(323) انظر: J. Berque, **Les Nawazil el-Muzâr'a du Mi'yâ al- wazzâni**, Rabat, 1940, p 72,83; J. Berque, **Structures**.., pp 242-243,244-245; G. Grandguillaume, **op.cit**, pp 120 sq. 128 sq.

(324) انظر: ابن خلدون، **المقدمة**، بيروت، 1978، ص 190-191، 218 ومابعدها؛ حسن إبراهيم حسن، **تاريخ الإسلام**، القاهرة، 1961، الجزء الأول ص 428 ومابعدها؛ وانظر كذلك:

A. Laroui, **Les origines sociales et culturelles du nationallisme marocain**, 1830-1912, Paris, 1977, pp 126 sq, 157sq,178sq; Magali Morsy, **op. cit**.113 sq; Id, **Les Ahansala**, Mouton, 1972, p 45-46.

(325) انظر على سبيل المثال: عبد الله بن إبراهيم التاسافتي، **رحلة الوافد في أخبار هجرة الوالد**...، تحقيق صدقي علي إزايكو، ص 20-21، 38، 48-49 (غير منشور)؛ انظر كذلك: A.Laroui, **Les origines**..., pp 164 sq.

(326) انظر: الناصري، **الاستقصا** (1955)، ج 5، ص 30-31، ج 6، ص 38، 41، 45؛ الإفراني، **نزهة الحادي** (1888)، ص 38، 39-40 وانظر كذلك:

Histoire du Maroc (ouv. col), Hatier, 1967, p.246; Laraoui, **Les origines**..., pp. 158, 163 sq .

إن موضوع شطط المخزن ورجاله، وتجاوزاتهم سواء على المستوى القضائي أو التنفيذي أوالضرائبي، لم يطرق بعد من الناحية التاريخية على مايبدو، وكذا موضوع السجون، وقمع الانتفاضات ومايتلو انتصارات الجيوش المخزنية من نهب وسلب وتفقير.. وهذه الجوانب إن هي درست بجدية - بالرغم من قلة المصادر - ستلقي أضواء كاشفة على عمق مسألة العلاقة بين المخزن والسكان بصفة عامة، وعلى ظاهرة اللاخضوع أو ما اصطلح على تسميته ب «السيبة»، وسيمكن بالتالي من تجاوز الطرح الأفقي لها، والذي أصبح مبتذلا وعقيما.

(327) محمد حجي، **الحركة الفكرية**...، ص 117؛ الإفراني، **نزهة الحادي**...، ص 172؛ محمد بن عبد الله الكيكي، **المرجع السابق**، ص 29-30؛ العلمي، **كتاب النوازل**، ج 1، ص 15-16؛ ج3، ص. 151. وبخصوص قضاة وعدول الجبال وتجبرهم وفسادهم، انظر:

J. Berque, **"Un glossaire Arabo-Chleuh du Deren (XVIIIe S)"** in **Revue Africaine** t.XCIV 3e - 4e trim, 1950,pp.388 sq, 396 sq.

(328) أعتقد أن جردا شاملا للمفاهيم والممارسات في مجال الحكم، لدى كل من المجتمعات الزراعية الطليقة، ومختلف السلطات التي توالت على حكم المغرب، خليق بأن يلقي الأضواء الأولى على بعض جوانب الالتقاء والاختلاف بين نظام الدولة المركزية ونظام الجماعة الذاتية.

(329) انظر جواب السكتاني؛ انظر كذلك: Jacques Berque, **Structures**..., pp. 331 sq338 s q; P.Bourbieu, **Sociologie**..., pp 20 sq,40sq, 66.

(330) انظر كذلك: Hegel, **La Raison dans l'Histoire,** Paris, 1965; coll. 10-18, n° 235, pp. 47 sq, 106,129.

(331) انظر: J. Berque, **Al-Yousi**.., p 75; Id, **Structures**..P P, 442 sq;, 444 sq.

تحقيق المصادر التاريخية

تصحيح المتن وإعادة قراءته*

إن الغرض من هذا العرض الوجيز هو خلق مناسبة لمناقشة أولية مختلف المشاكل التي يواجهه الباحث المتعاطي للتحقيق. ولهذا فإن الأفكار الواردة هنا تكتسي طابعا عاما. نرجو أن يكون ردود الفعل التي قد تثيرها، فرصة لطرح المشاكل التفصيلية التي لها علاقة بموضوعنا، خصوصا وأنني لا أزعم أنني أحيط بالموضوع إحاطة شاملة تؤهلني للتطرق إليه من كل جوانبه، وبكل ملابساته.

إن تحقيق التراث وإعادة نشره حتى يكون في متناول الجميع عمل له قيمة كبرى كمرحلة أساسية في مسار البحث التاريخي والاجتماعي. وأعتقد أن كل الباحثين متفقون

* ألقي هذا العرض في لقاء مع الأساتذة، وفي إطار الجلسات التي تنظمها شعبة التاريخ بكلية الآداب بالرباط، وذلك يوم 8 مارس 1986 . وكان الموضوع هو: التحقيق مرحلة وأداة أساسية للبحث، ونشر بعد ذلك في جريدة «أنوال الثقافي»

حول هذه المسألة.

أما الشيء الذي لم يقع حوله الاتفاق حتى الآن، فهو تحديد طبيعة المصادر التاريخية التي تستحق الاهتمام في نظر الباحثين، وتستحق بالتالي التحقيق الملائم لطبعها بعد ذلك وتوزيعها. وكل مسألة لم يتم بعد حولها اتفاق يجب أن تطرح على بساط المناقشة لتعميق الحوار حولها وتوضيح كل ملابساتها.

فإذا كان بعض الباحثين المغاربة يتوهمون أن النص المكتوب هو وحده الذي ينبغي اعتماده مصدرا للأخبار التاريخية، فإنني أعتبر أن الرأي السديد هو ذلك الذي يكوّن نظرة أوسع على مصادر المادة التاريخية. أي الرأي الذي لايرفض المكتوب في حد ذاته، ولكنه لا يرى مانعا من الاستفادة من الموشوم كذلك. وأقصد بهذا الأخير ما تحتفظ لنا به الجغرافيا من آثار تصعب قراءتها حقا، ولكنها غنية في مضامينها (المنظر الزراعي، توزيع الملكيات الزراعية، سواقي الري وتقنياته، الطوبونوميا، توزيع السكن أو التجمعات السكنية...)، وما تحتفظ لنا به الذاكرة الجماعية، يمكن تمحيصه واستغلاله ولو في إنارة بعض الجوانب فقط من تاريخ الناس (كالأساطير، والأمثال، واللغة واللهجات...).

فإذا كانت طموحات المؤرخين الشبان هي التي تدفعهم إلى طرح نوع آخر من المشاكل العلمية في ميدان التاريخ، مختلفة عن التي كان يطرحها كتاب التاريخ المنتمون إلى المدرسة التقليدية، فإن تحقيق هذه الطموحات لا يمكن أن يتأتى -في نظري- إلا بتوسيع مجال التفكير التاريخي وذلك بتنويع مصادره، وتوظيفها توظيفا يضمن تحقيق نوع من التاريخ الشامل.

فمسألة تحقيق التراث بمعناه الواسع، لا ينبغي أن تنفصل عن المشكل العام للبحث التاريخي في المغرب، الذي يعاني في الدرجة الأولى من ضعف وسائل وتقنيات البحث العميق.

فإذا كان استغلال المصادر المكتوبة -من مخطوطات ووثائق...- سهلا إلى حد ما، لأننا تمرسنا عليها أكثر من غيرها من المصادر الأخرى، فإن استغلال المصادر غير المكتوبة ليس

سهل المنال. ذلك لأن أساتذتنا انصبت مجهوداتهم كلها على النوع الأول دون الثاني. وأعتقد أن هذه الوضعية ستستمر مدة أخرى، مادامت برامج التاريخ في كلياتنا لاتضم أي درس منهجي لإعطاء الطلاب مبادئ أولية لإدماج المصادر غير المكتوبة في حقل اهتماماتهم المستقبلية.

والموقف من هذه المسألة مرتبط على كل حال بالتصور العام الذي كونه كل باحث مؤرخ حول التاريخ ومجالاته. وهذه مسألة أخرى لا تهمنا الآن.

لقد طرحت قضية المصادر غير المكتوبة، وهي كثيرة ومتنوعة، لأنني أعتقد أنها ذات أهمية قصوى في مجال البحث التاريخي، ولأن أهميتها ليست -في رأيي- دون أهمية المصادر المكتوبة، هذا من جهة. ومن جهة أخرى أرى كما يرى الكثير من الزملاء الباحثين، أن المصادر المكتوبة رغم كثرتها لاتكفي وحدها- ولأسباب موضوعية معروفة- لفتح آفاق جديدة تنعش وتثير الفضول العلمي لدى الباحثين. فهي إذن في حاجة ماسة إلى مساعدة النوع الآخر من المصادر حتى تكتمل الصورة أوتقترب من الكمال على الأقل. فإذا كانت المصادر المكتوبة، نظرا لطبيعتها الانتقائية في التعامل مع الأحداث بصفة عامة ذات بعد أفقي بارز، فإن المصادر غير المكتوبة نظراً لطبيعتها التلقائية والضرورية في آن واحد، ذات بعد عمودي على العكس من الأولى. ولا تكتمل الصورة إلا بالتقاء وتمازج هذين البعدين لتاريخ واحد.

أعتقد أن كل هذه الأنواع من المصادر تحتاج إلى الالتفات والإهتمام، وتتطلب التحقيق الكافي لتسهل الاستفادة منها.

ومع ذلك فإنني هنا سأكتفي بإبداء بعض الملاحظات حول تحقيق النصوص المكتوبة من مصادر تاريخنا.

التحقيق مرحلة وأداة أساسيتان للبحث

لا أظن أن هناك من يجادل في مصداقية هذه الفكرة، لأن الكتابة التاريخية رغم أنها بالضرورة بناء متجدد لماض ليس غائبا تماما عن الحاضر، مادمنا في حاجة ماسة إلى تحقيق

نوع من التوازن في علاقاتنا مع التاريخ المتمكن في سلوكنا العام. والمستقبل الذي يجذبنا إليه في حركة تجاوز متصل، كثيرا ما تضعنا في حالات ارتباك وتأزم. أقول رغم أنها كذلك فإنها لا يمكن بحال أن تستغني عن المصادر التي تُكَوِّن أساسها المتين، وجذرها الذي يكسبها مشروعية الانتماء إلى شجرة التاريخ. وذلك بغض النظر عن الكيفية التي تعاملت بها كل دراسة تاريخية مع تلك المصادر.

الوضعية الحالية للتحقيق في المغرب

إن مجرد طبع مصدر تاريخي، سواء كان مخطوطا أومجموعة وثائق. .لا يعتبر- في نظري- تحقيقا بالمعنى الحقيقي وهذا بالطبع لا يعني أن مثل هذا العمل لا قيمة له في حد ذاته. ولو أن مثل هذا العمل يتطلب عادة عملية بحث أولية هدفها محاولة الحصول على النسخة الأصلية على أقرب النسخ إلى الأصل. وهذه العملية إذا تم القيام بها يمكن أن تعتبر أدنى درجة من درجات التحقيق.

ولست أدري إلى أي حد توفر هذا الشرط في المطبوعات الحجرية مثلا، وحتى في بعض التي طبعت على غير الحجر، فيما بعد (مناقب الحضيكي مثلا).

هناك نوع آخر من المصادر التي أعدت وطبعت في الفترات الأخيرة، بعد أن أصبحت نادرة جدا أو مفقودة تماما من أسواق الكتب. هذه العملية في حد ذاتها عملية مفيدة ومشكورة. ولكنها مع ذلك من وجهة النظر التي تهمنا الآن غير كافية، لأن هذه المصادر، رغم أنها طبعت، فهي لاتزال في حاجة إلى تحقيق معمق يتجاوز مجرد الإشارة إلى ما يمكن أن يوجد من اختلاف في النص بمقارنة نسخ متعددة . هذا المستوى من التحقيق أعتبره مرحلة متوسطة بين التي سبق ذكرها، والتي سنشيرها فيما يلي:

وإلى هذا المستوى تنتمي جل التحقيقات التي نعرفها حتى اليوم في بلادنا، بما في ذلك ما حققه الأوربيون الأوائل. طبعا هناك بعض الاستثناءات القليلة التي تبشر بتبلور اتجاه جديد في ميدان تحقيق المصادر نرجو أن تستمر وتنمو، (أمثلة ماگالي مورسي- دبزانج-).

كيف يجب أن يتم التحقيق

إذا كانت المرحلتان السابقتان ضروريتين نظرا للطبيعة الاستعجالية للمرحلة التي أفرزتها (حاجة الباحثين والمهتمين والطلبة إلى توفر هذه المصادر بأثمان مناسبة) فإن المرحلة اللاحقة ينبغي أن تتجاوز الهموم والمشاغل التي كانت وراء ما تم القيام به في المرحلتين السابقتين.

فالتحقيق في هذه المرحلة- التي أرى أنها مرحلة المستقبل التي ستؤدي لا محالة إلى خلق نهضة حقيقية في ميدان البحث التاريخي عندنا- ينبغي أن لا يكون هدفه هو تحقيق المتن فقط، وبكل الوسائل المتوفرة، وباستعمال تقنيات مختلفة، بل يكمن كذلك في إعادة قراءته، وتوضيحه عبر قنوات تعبر النص في عمقه، وتكشف خباياه المدفونة، وتنير المكشوف من محتوياته بأضواء جديدة. وبذلك سيصبح النص ذا قيمة تمتد على بعدين هامين ومتكاملين: بعد تاريخي شيق، وبعد مستقبلي مثير.

هذا لا يعني بالطبع التصرف في النص بأي حال من الأحوال، لأن هذا النوع من العمل غير مقبول في جميع الأحوال، ولكن المقصود هو أن نتائج هذه القراءة الجديدة للنص لا يمكن إلحاقها بكل تفاصيلها العلمية الضرورية إلا على الهوامش أوالملحقات إن اقتضى الأمر ذلك، وقد تلخص هذه النتائج بتركيز كبير في مقدمة شاملة تتصدر العمل المنجز. ويبقى النص محترما في هيكله ليحتفظ دائما بقيمته الذاتية، ولكنه يتعرض لتفكيك وتركيب شاملين من قبل المحقق، يغنيان النص ويعطيانه وجها جديدا من جهة، ويوسعان مجال التفكير حول الفترة أوالأحداث التي تعرض لها من جهة أخرى.

إن كل قراءة جديدة للنص لها بالطبع منطلقات آنية، أي أنها تخضع لتأثيرات الظروف المحيطة والذاتية (انتماء، أفكار، اقتناع، إسقاطات، إرادات، تصورات...)، ولكنها تخضع كذلك لتأثيرات موضوعية، تتجلى بصفة خاصة في تطور وتقدم المنهجية التاريخية. والوسيلة المنهجية إذا كانت فعالة هي التي ستساعد إلى حد بعيد على اكتشاف وإبراز أشياء وجوانب كانت مهملة في النصوص المتداولة، وستؤدي كذلك إلى كشف نوع العلاقة التي تربط صاحب النص بمضمون ماكتب. وفي هذا المجال لا تهمنا فقط هذه العلاقة الذاتية

المحدودة التي تكون دائما بين الشيء وصانعه، بل الأهم من ذلك هو أن هذه المقاربة ستمكننا من تعرية كل ما هو تاريخي عميق في مواقف المؤلف تجاه الأحداث المعاصرة أو الماضية إن كان قد تعرض لها.

كل هذا جميل إن أمكن تحقيقه، خصوصا إذا كان سيؤدي إلى الإحاطة بالخطوط العامة لتاريخ معقد تتداخل مراحله المختلفة في تناف مستمر يظهر بارزا في الاتجاه العام للكتابة التاريخية التقليدية، فضغط الإرادة السياسية الوقتية وتأثير التيار الثقافي العام، سياقان لهما دور كبير في توجيه الكتابة التاريخية في بلادنا. وهذا أمر لا ينبغي تجاهله حينما نحتك بتراثنا التاريخي، خصوصا إذا كان الأمر يتعلق بالتحقيق.

صعوبات ومزايا هذا النوع من التحقيق.

أما ما يخص الصعوبات، فلن أتعرض هنا للعامة منها و التي يطرحها عادة هذا النوع من العمل أمام الباحثين، ولكنني أريد أن ألفت الانتباه إلى نوع خاص من الصعوبات العويصة التي لا يكاد يخلو منها مصدر من مصادر تاريخنا. إنها صعوبات أفرزتها طبيعة تطور العملية التاريخية في بلادنا منذ القدم. هذه العملية التاريخية التي عبرت قرونا طويلة دون أن تنجح -في حدود القرن العشرين- في حسم مشكل الازدواجية المتمكنة، على مستويات مختلفة من مظاهر حياتنا، وحتى أكون واضحا، أشير فقط إلى شيء يعرفه الجميع ولكنه قليلا ما يحظى باهتمام الباحثين، مع أنه- في رأيي-يمكن أن يكون واحدا من المسالك المؤدية إلى تفسير جدي لكثير من الجوانب الغامضة من تاريخنا الطويل. هذا الشيء هو سمة التثاقف أوالمثاقفة التي تطبع تاريخنا منذ أقدم العصور إلى اليوم. هذه المسألة ليست ذات أهمية قصوى على المستوى النظري المحض فحسب، بل على المستوى العملي كذلك. لأن المصادر التاريخية التي نطمح إلى تحقيقها تحقيقا علميا يساعدنا على فهم وتفسير ثم تأويل تاريخنا هي بالذات نتاج مباشر لهذه المثاقفة.

لنأخذ مثلا مصادر تاريخنا القديم. إنها كما يعرف الجميع مصادر إغريقية- لاتينية، يطرح تحقيقها مصاعب متعددة-سأقتصر على ذكر نوع واحد منها، هو مسألة تحقيق أسماء

المجموعات البشرية، والأعلام الجغرافية بما في ذلك أسماء الأنهار والجبال والمدن.. .إن القليل من هذه الأسماء هو الذي نجد له صدى في المصادر المغربية الإسلامية. هذه الأخيرة تطلعنا فجأة على عدد ضخم من هذا النوع من الأسماء كلها تقريبا جديدة بالنسبة إلينا. إن هذه الملاحظة رغم بساطتها الظاهرية ذات دلالة كبيرة، إذا اعتبرناها من وجهة نظر التنافي المشار إليه سابقا بين الفترات التاريخية الكبرى لبلادنا. هذا التنافي الذي لا يعني طبعا وجود القطيعة بنيوية بينها، ولكنه تناف ذو طبيعة ايديولوجية وثقافية، يطفو بشكل واضح فوق سطح الكتابة التاريخية.

أما عن المزايا- وهي كثيرة جدا- فسأقتصر هنا على ذكر واحدة تبدو لي ذات أهمية خاصة. إنها مزية خلق فرصة مواجهة صعبة ولكنها مثمرة بين المحقق واللغة أواللغات.

إن أول ما يواجه به النص الباحث المحقق هو اللغة. ومشكل اللغة المطروح هنا، ليس هو مشكل اللغة من جوانبه الأسلوبية أوالتركيبية أوالبنيوية، ولكن المقصود هو مشكل اللغة المترجمة لحقائق تاريخية معينة سواء كانت بشرية أوجغرافية. وأهمية هذا الجانب تكتسي صبغة خاصة إذا علمنا أن مصادرنا كتبت كلها بلغات لا تتكلمها الأغلبية الساحقة للسكان، خصوصا في فترات ما قبل القرن السادس عشر. ورغم أن الوضعية بدأت تتغير نسبيا فيما بعد ذلك، فإن الاستمرار الدائم هو الذي يطبع أسماء الأشياء والناس، وكثيرا من مؤسساتهم المحلية أي غير المركزية.

فكيف ينبغي التعامل مع الأسماء أوالكلمات أوالعبارات الأمازيغية التي لا يخلو منها مصدر من مصادرنا؟ ومع التي يحلو لبعض المؤرخين أن يترجموها ترجمة جزافية وحرفية إلى اللغة التي يكتبون بها. مع أن هذه الأسماء لها معاني دقيقة ومفسرة لكثير من الحقائق البشرية والجغرافية والمؤسسية، لا يمكن فهمها إلا بإرجاعها إلى أصولها. لأن ذلك سيمكن من استغلال اللغة في تفسير مضامينها التاريخية والاجتماعية.

فمصمودة وزناتة وصنهاجة وجزولة.. .مثلا أسماء شعوب مغربية لعبت دورا تاريخيا كبيرا في بلادنا، كما هو معروف، قبولها في صيغتها المعربة هذه، لاتعني شيئا إلاداخل

النموذج الجينيالوجي أوالنَّسَبي الذي فُسر به تاريخ المغرب الذي لم يُشَكُّ فيه لحد الآن. رغم أن ضحده كبديهية لا يتطرق إليها الشك شيء ليس بالمستحيل.

أما إذا أرجعنا هذه الأسماء إلى أصولها، فإن استعمال اللغة التي تنتمي إليها، ستنيرها بضوء جديد غير معهود.

لقد قمت بمحاولة في هذا الاتجاه، فوجدت أن المدلول اللغوي للأسماء المذكورة، ينطبق تماما على السلوك التاريخي لكل واحد من الشعوب المذكورة، كما نقلته المصادر المعروفة.

هذا النوع من التحقيق خليق كذلك بمساعدة المحقق على إعادة كتابة الخريطة المحلية بل الوطنية وتحقيقها سواء في أشيائها التاريخية أوالمستمرة في الامتداد إلى الحاضر، ومدى ما وقع في هذه الأخيرة من تغيرات، مع تحديد الاتجاه العام الذي اتخذته هذه التغيرات.

وبهذه الوسيلة سنتمكن من إلقاء الأضواء تدريجيا على مسألة المثاقفة التي أعتبرها حجر الزاوية في مجموع البناء التاريخي لوطننا.

بعض مصادر البحث

–Ben Cheneb et E. lévi-Provençal : **Essai de répertoire chronologique des éditions de Fès**, Alger 1922.

-Magali Morsy;**La relation de Thomas Pellow; une lecture du Maroc au 18 siècle**. Paris, 1983.

-Pline l'Ancien, **Histoire Naturelle**, livre V, 1-46, **l'Afrique du Nord**, texte établi, traduit et commenté par Jehan Desanges, paris, 1980.

-Jehan Desanges, **Catalogue des tribus africaines de l'Antiquité classique à l'ouest du nil**, Dakar 1962.

-Lucien Febvre," **histoire et dialectologie**" in: Revue de synthèse historique 1906.

مساهمة في التعريف بمخطوط «رحلة الوافد...»*

إنها رحلة قصيرة جدا في الزمان والمكان. ولكنها متغلغلة في أعماق التاريخ. تعبره وتصفه دون تكلف أو زخرف: تاريخ الأطلس الثابت في أعماق الأودية... يروي القرون الماضية بكثير من الإخلاص: بحاضر الناس ومحيطهم الطبيعي الحيوي. رحلة طولها عشرون كيلو مترا على أكثر تقدير. طريقها يمر بمسالك الجبال الملتوية. وفي كل ثنية من ثناياه، تنبض بالحياة قرون من التاريخ الموشوم. رحلة دامت أقل من عشر سنوات، ولكنها أبرزت ببساطة لاتخلو من قوة، أهم العوامل والعناصر المتحكمة في الحركة التاريخية المحلية، بشقيها الكبيرين: تاريخ المجموعات المتساكنة في المنطقة في علاقاتها الداخلية، وفي علاقاتها مع بعضها البعض. وتاريخ هذه المجموعات ككل، في علاقاتها مع السلطة المركزية

* نشر هذا البحث في مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، العدد 13 سنة 1987

الموجودة دائما في السهول المجاورة.

هذه الجوانب من التاريخ، قليلا ما نصادف عنها أخباراً في كتب التاريخ الأخرى. فرحلة تاسافت ** تعتبر إذن من أهم المصادر المعروفة عن تاريخ المغرب غير المكتوب.

I- التعريف بالرحلة

1- العنوان والمؤلف وتاريخ التأليف

الكتاب الذي الذي نحن الآن بصدد التعريف به، يحمل عنوان: **«رحلة الوافد في أخبار هجرة الوالد في هذه الأجبال بإذن الواحد»** (1). مؤلفها هو عبد الله بن الحاج إبراهيم التاسافتي (2) تاريخ تأليفها يقع حوالي سنة 1150هـ/ 8- 1737م (3).

2- نسخ الرحلة.

رغم البحث الملح الذي قمنا به في كل من تاسافت وتينمل وأكادير ومراكش، لم نتمكن من العثور على نسخ أخرى للرحلة مع أننا متأكدون من وجودها في أكثر من مكان في جنوب المغرب (4). ففي تاسافت قمنا بزيارة أحد حفدة شيخ الزاوية وطلبنا منه أن يطلعنا على النسخة التي يملكها. اعتذر لنا الرجل عن عدم تمكنه من تلبية طلبنا، مقدما لنا -في نفس الوقت- بطاقة كتب عليها اعتراف أحد قواد تافينكولت السابقين بأنه استعار النسخة من صاحبها المذكور قصد القراءة. وبعد أن طلبنا من القائد المذكور اطلاعنا عليها، نفى بشكل قاطع كونه استعارها.

قد تكون نسخة أخرى من الرحلة في خزانة سي لحسن أُوتْنْزْرِوالْتْ، الذي توفي منذ زمان، وكلما اتصلنا بزوجته كانت تعتذر بغياب أبنائها الذين لم يحضروا قط (5).

نعتقد كذلك أن عباس بن ابراهيم السملالي صاحب الاعلام كان يملك نسخة من الكتاب (6) ولكننالانعرف هل بقيت عائلته محتفظة بها أم لا.

قبل عشر سنوات أخبرنا الأستاذ «جاك بيرك» أن في خزانته نسخة من هذا الكتاب. ويبدو أن هذه الأخيرة جاءته من زاوية أُونْزُوطْ (7).

وأخيرا هناك نسخة «جوستنار» التي لا نتوفر على أي دليل يثبت أنها أعيدت إلى

صاحبها القائد محمد أوبراهيم الكَنتافي. والنسخة المسجلة في قسم الوثائق بالخزانة العامة بالرباط، تحت عدد د 1607، ليست إلا صورة شمسية لها (8).

نتيجة لما ذكر اضطررنا إلى الإكتفاء بمقارنة نسختين وجزء مبتور من نسخة أخرى. أي نسخة مكناس ونسخة تينمل والجزء المبتور الذي مكننا منه الأستاذ محمد المنوني (9). ومع ذلك ينبغي أن نشير إلى أنه توجد في قسم الوثائق بالرباط نسختان كاملتان وجزء مبتور، ولكن على شكل ميكروفيلم. الأولى منهما تحمل رقم 1124 وهي نسخة مكناس نفسها. والثانية مسجلة تحت عدد 82، وهي لاتختلف إلا قليلا عن الأولى، بحيث نجد فيها نفس البياض، بل نفس الأخطاء أحيانا، عدد صفحاتها 212، ومقياسها هو 17 X 2,15 سم، وفي كل صفحة 26 سطرا على وجه التقريب. خطها مغربي متوسط، اسم الناسخ لم يذكر -كما هو المعتاد- في آخر النص، بل في تقديم يقع في حوالي صفحة، كتبه قارئ مجهول، في أول النسخة. اسم هذا الناسخ هو شخص يسمى محمد فرفرة. أما تاريخ النسخ فإنه لم يشر إليه.

أما الجزء المبتور الذي يحمل رقم 34، والذي لا يضم في الحقيقة إلا بعض المقتبسات من الرحلة. فإن أهميته لاتكمن إلا في كونه يتضمن خبرا يؤكد وجود نسخة أخرى من الرحلة. هناك شخص مجهول أكد فيه بالفعل، أنه رأى، في مكان ما من مدينة سلا، رحلة عبد الله بن ابراهيم المكنى الزرهوني (ص.1). وأضاف بأن سمك النسخة يبلغ مقدار ثلاثة أصابع، وعدد الصفحات يتجاوز المئتين، جيدة الكتابة، وورقها أبيض ومتين. ويعتقد زيادة على ذلك أنها قبل النسخة الأصلية. مع أنها تنقصها صفحة أو صفحتان في أول النص (10).

2-1- نسخة مكناس.

استعملنا نسخة مكناس كنص أساسي لأنها كاملة. لأننا اعتبرنا كذلك أنه من الأفيد عدم اعتماد نسخة تينمل، التي استعملها «جوستنار» قبل ذلك، إلا كمستند ضروري على كل حال، لتحقيق وتصحيح الأخرى. كانت هذه النسخة محفوظة بالخزانة الزيدانية بمدينة مكناس. وهي الآن بالخزانة الملكية بالرباط مسجلة تحت عدد ز 11875. مقياسها هو [illegible]، عدد صفحاتها يبلغ 240، ولكن الرحلة في حد ذاتها، فلا يتجاوز عدد صفحاتها

216 صفحة. أما الباقي فعبارة عن ذيل ضمنه المؤلف خليطا من النصوص الدينية، والحكايات، وفوائد وجداول وأدعية (11).

كل صفحة من المخطوط تضم ما بين 13 و17 سطرا. وهي مكتوبة بخطوط مختلفة. حيث توالى على كتابتها خمسة نساخ. من بينهم اثنان يكتبان بخط رديء. ولكن المجموع كتب بخط مغربي مقروء على العموم.

هذه النسخة هي نفسها التي قرأها المرحوم محمد المختار السوسي وكتب عنها ما يلي: «...وفي هذا الكتاب اخبار لا توجد في غيره، وإن لم تكن مدققة كما ينبغي» (12).

2-2. نسخة تينمل.

يبدو أن هذه النسخة، نظرا للمكان الذي اقتناها فيه «الكولونيل جوستنار» وأقصد تينمل (13) قد تكون أقرب إلى النسخة الأصلية. ولكن بما أنها مبتورة (14)، وبما أن سي لحسن أُوتزْوالْتْ، كاتب القائد محمد أُوبْراهيم مالك النسخة التي استعملها «جوستنار» كان يملك نسخة أخرى مختلفة. لأنها كاملة على الأقل (15). فإن كل ذلك يدفعنا إلى الإعتقاد بأن نسخة أوتزْوالْتْ تعتبر أحسن. غير أنه، نظرا لكون هذه النسخة لم يطلع علينا أحد لحد الآن، ليحدد قيمتها، سنقتصر الآن على التي بين أيدينا، لابداء بعض الملاحظات.

يتعلق الأمر هنا بصورة شمسية لمخطوط الرحلة، مسجلة بالخزانة العامة بالرباط (قسم الوثائق) تحت عدد 1607. وقد قسم مجموع النص جزافا إلى خمسة أقسام متميزة ومتساوية على العموم، يصل مجموع عدد الصفحات إلى 933 منها 813 فقط هي التي تضم الرحلة، والباقي مخصص لمواضيع أخرى متنوعة (16). أما المقاييس فهي كما يلي: الغلاف 15 X 7 سم، الأوراق 8،5 x 8 سم، القسم المكتوب من كل صفحة 5،5 x 5،5 سم. عدد السطور في كل صفحة يتراوح ما بين 7 و8، وكل سطر يتكون بصفة عامة من 6 أو 7 كلمات. الخط موحد في النسخة كلها، وهو خط مغربي سهل القراءة. ولكن الناسخ لم يشر لا إلى اسمه ولا إلى تاريخ النسخ. تقع التصحيحات أو إضافة الكلمات المنسية، فوق السطر

أو على الهامش. هذه النسخة هي التي يعرفها الباحثون أكثر من غيرها.

2-3. الجزء المبتور.

هذا الجزء هو، كما قلنا سابقا، في ملك الباحث المغربي محمد المنوني. يشتمل على 58 صفحة. تطابق تقريبا القسم الواقع بين صفحتي 43 و98 من نسخة مكناس. مقياس صفحاته هو 20 x 14 سم. ومقياس المكتوب منها هو 17 X 10. تتضمن كل صفحة 21 سطرا، كل واحد منها يضم عشر كلمات تقريبا. أما الخط فمن النوع المغربي الواضح المقروء.

يشبه هذا الجزء في مجموعه نسخة تينمل. غير أنه يختلف عنها كذلك في بعض الجوانب الصغيرة التي لا تخلو، في نظرنا، من أهمية. وبالفعل فإن الضبط الصحيح لبعض أسماء الأعلام، وخاصة منها أسماء الأماكن، أوحى إلينا بالقيام بالملاحظات الآتية:

أ- قد يكون الناسخ من وادي نفيس أو من المناطق المجاورة له. وكيفما كان الحال، فإنه كان يعرف جيدا هذه المنطقة. هذه الفرضية لا يمكن -في جميع الحالات- أن نحققها. لأننا لا نتوفر على أي عنصر يمكننا من ذلك، خصوصا وأن الجزء المبتور الذي يتعلق به الأمر هنا، عثر عليه في الرباط، بعيدا جدا عن البلد الأصلي لمؤلف الرحلة.

ب- قد يكون الناسخ قد اكتفى بنقل دقيق للنسخة التي بين أيديه. في هذه الحالة، قد تكون النسخة المعتمدة هي النسخة الأصلية، أوواحدة قريبة جدا منها على الأقل. هناك سببان وراء هذا الإفتراض: الأول يكمن في أن المؤلف قد يكون هو الذي ضبط هذه الأعلام تسهيلا لقراءتها، ما دام لم يتمكن من تعريبها حرفيا كما فعل بالنسبة إلى أسماء أخرى كثيرة (17). أما السبب الثاني فهو كما يلي: بما أن الجزءالمبتور عثر عليه في الرباط (أو في سلا)، وبما أننا لا نتوفر من الآن على أية قرينة تثبت مجيئه إليهما من مكان آخر، فإنه يمكن أن ندعي أنه قسم من نسخة سلا التي سبق أن تحدثنا عنها (18). وبالفعل فإن المعلق المجهول على نسخة سلا (19) يؤكد أنه نقل منها جزءا غير محدد. كما يعتقد في نفس الوقت أنها هي نسخة المؤلف.

3- ترجمة «الكولونيل جوستنار»

يعتبر «الكولونيل جوستنار» صاحب الفضل الأول في التعريف برحلة تاسافت، منذ 1940، لدى المهتمين من الأوروبيين بصفة خاصة (20) بعد ظهور الترجمة الفرنسية للرحلة، تأكدت إلى حد ما بعض نظريات «روبير مونتاني» حول التنظيمات المجتمعية والسياسية في الجنوب المغربي (21). كما أثرت على الدراسات اللاحقة، التي ظهرت حول المنطقة (22). فقد مكنت الباحثين بصفة خاصة من الرجوع إلى وثيقة تاريخية. حينما يدرسون المؤسسات المجتمعية والسياسية للجبل، والتي أشارت إلى وجودها دراسة سوسيولوجية سابقة (23). ووفرت لهم، في نفس الوقت، عناصر جديدة سمحت لهم بإعادة النظر في العوامل العميقة للحركة التاريخية في المغرب، انطلاقا من مثال فريد ولكنه أصيل (24).

ومع ذلك، فبعد الإطلاع على النص الأصلي للرحلة، أدركنا أن ترجمة «جوستنار» للرحلة، لا يمكنها بحال أن تحل محل الأصل، وذلك لأسباب عامة لن نتعرض لها هنا لأنها ليست أهم المآخذ. ولأسباب خاصة، سنحاول تحديد طبيعتها فيما يلي:

أ- ينبغي الإعتراف بأن طبيعة المخطوط نفسها، والطريقة التي كتب بها، لاتشجعان كثيرا على القيام بترجمته كاملا. لأنه فعلا يحتوي على مميزات غير معتادة في هذا النوع من الأدب، فالرحلة، أولا وقبل كل شئ، تهتم بموضوع تاريخي من النوع المونوگرافي، وقعت أحداثه في منطقة لاتكاد تهتم بها كتب التاريخ التقليدية. ونتيجة لذلك، فإنها تشتمل على كمية من المعلومات، والتفاصيل، والإهتمامات والمواقف، التي قد لا تكون لها أهمية، في نظر أولئك الذين يعتبرون أنها تنتمي إلى «التاريخ الصغير» لأن «التاريخ الكبير» في نظرهم هو الوصف الأفقي لبعض أنشطة المخزن!

أما الصعوبة الثانية فترجع إلى الأسلوب الذي كتبت به الرحلة، إنه أسلوب مضطرب، نظرا للاطناب المبالغ فيه في أكثر من مكان، هذا من جهة، ولكون المؤلف غير متمكن من اللغة العربية بالقدر الكافي من جهة أخرى. وهكذا يجد فيها القارئ خليطا من العربية الفصحى والعامية والأمازيغية المعربة حرفيا، وجملا اعتراضية طويلة، بعيدة عن الموضوع

الأصلي منتشرة هنا وهناك في الرحلة كلها.

ب- لم يكن اهتمام المترجم يتجه إلى المخطوط كما هو ككل، بل انصب اهتمامه على وقائع وأحداث اعتبرها أهم من غيرها. أما الباقي فلا أهمية له في نظره، ولذلك فقد تجاهله تماما أو لخصه تلخيصا مخلا أو اكتفى بالإشارة الخفيفة إليه. لم يصرح «جوستنار» طبعا بكل هذا، ولكن مقارنة بسيطة بين النص الأصلي والترجمة، تكفي للتعرف على ذلك. فهذه الترجمة هي إذن ترجمة انتقائية، تحذف كل ما اعتُبر غير مفيد. وخاصة الكلام المنظوم وعدد من السطور والعبارات بل صفحات كاملة في بعض الأحيان. ولكي نعطي نظرة عن أهمية هذه الحذوف، نقول بأننا عددنا، مصادفة، 260 سطرا (حوالي 18صفحة)، و30 صفحة أخرى أي ما يساوي 48 صفحة في المجموع، دون أن نعد الآيات القرآنية والأحاديث والأدعية... كل هذا النوع من التصرف في النص، كيفما كانت مبرراته، يؤدي حتما إلى الاضرار به، وبقيمته، وبدرجة فهمه، وبأهميته كمصدر وحيد لكل ما يتعلق بشخص مؤلفه.

إذا أضفنا إلى الملاحظات السابقة، الأخطاء في الفهم والأخطاء في التقدير، وكل السهوات غير المقصودة، التي نجدها في ترجمة «جوستنار»، وكذلك الإهمال الشبه الكامل لوضع هوامش لكل ما يستحق ذلك، وكون المترجم لم يطلع إلا على نسخة واحدة من الرحلة، سنقدر بسهولة أهمية وفائدة تحقيق النص الأصلي للرحلة، وطبعه عند الامكان، وهذا ما قمنا به بعد جهود مضنية.

II- رحلة تاسافت مصدر متميز لتاريخ عميق

1- الرحلة وأدب التاريخ في المغرب.

تعتبر الرحلة مصدرا متميزا، لأنها تختلف إلى حد كبير عن أدب التاريخ التقليدي في المغرب، تتميز عنه، بصفة خاصة، على مستوى الموضوع والمضمون وموقع مؤلفها تجاه الأحداث التي يرويها، وتجاه صانعيها. هذه الملاحظات يمكن التوسع فيها عند الحاجة، لابراز حقائق تاريخية شبه متجاهلة، ولاتكاد تتطابق مع التي يستعرضها الاخباريون المغاربة في كل

العصور. فإن كان هؤلاء الأخيرون يختزلون عمليا، الكتابة التاريخية لتصبح عبارة عن تمجيد غير محدود لحماتهم لأرباب نعمهم (25). فإنهم لا يتمكنون من الحدث التاريخي إلا تمكنا سطحيا. وغالبا ما لا يحتفظون منه إلا بالمظهر المسر أوالحكائي الغريب، سواء كان واقعيا أو متخيلا. هذا النمط من السرد يكون الأساس الرئيسي لما يوجد في مصادرنا التاريخية التقليدية بصفة عامة (26).

والذي يؤسف له هو أن هذا النوع من الكتابات التاريخية يكرس وقائع يستعملها الباحثون دون التنبيه، في أغلب الأحيان، إلى أن سبب وجودها وهدفها -الواعي أو غير الواعي- هو تكريس وتركيز وجهة نظر معينة. وإذا كان بعض مؤرخينا اليوم يرفضون اللجوء إلى مصادر أخرى تمكنهم من إتمام أو تصحيح ما تزودهم به الكتابات الرسمية والمناصرة، يحاولون حقا، وبجهد كبير، أن يستخرجوا من هذه الكتابات الرسمية أقصى ما يمكن من الوقائع العرضية المجهولة، فإنهم ينتهون غالبا، في آخر المطاف، إلى قبول إطارها العام ووجهتها القصوى. وبذلك يبقى تاريخنا «مبتورا من أبعاد [أخرى] أساسية» كما قال گارودي أثناء حديثه عن موضوع آخر (27). مع العلم أن منهم من يتعمد الوصول إلى هذه النتيجة بدافع المصلحة. ومنهم من ينساق إليها مضطرا، تحت ضغط المصادر المعتمدة.

في بلد تغلب فيه الثقافة الشفوية كبلدنا، حيث تتميز الكتابات التاريخية في آخر الأمر بكونها ناقصة كما وكيفا، لا نرى كيف يسمح الباحثون لأنفسهم برفض الإستعمال المفيد والبناء للوثائق الشفوية واللغوية والأثنوگرافية والسوسيولوجية والتي لها علاقة بدراسة أسماء الأعلام...(28) في مجال الدراسات التاريخية. «إن الكتابة التاريخية تنجز- بدون شك- بواسطة الوثائق المكتوبة، حينما تكون متوفرة. ولكن يمكن أيضا إنجازها، بل يجب محاولة إنجازها بكل الوسائل، بدون وثائق مكتوبة في حالة انعدامها» (29).

إن الجواب عن هذا السؤال يقتضي أن يخصص ببحث آخر، لنعد إذن إلى رحلتنا.

لقد سمحنا لأنفسنا بإثارة هذه المشاكل بشكل موجز، لأننا نعتقد أن الرحلة، نظرا لكونها تختلف عن كتب التاريخ التقليدية الأخرى في تعاملها مع الأحداث، زودتنا بمادة

تاريخية أولية أكثر غنى وأكثر إيحاء. وكان بودنا أن تكون المصادر الأخرى كذلك.

إن الرحلة تعتبر بالفعل سردا حيا ومثيرا لوضعية تاريخية معاشة تُروى كما لوحظت، بلغة تجهل كل الأساليب المنمقة التي نصادفها في الكتب الأخرى. حينما نقرأها تجعلنا نلمس تاريخا حقيقيا، مليئا بالحياة. وهذه الميزة بالذات هي التي تضع الباحثين أمام أولى العقبات. ذلك لأنهم متعودون على أدب تاريخي من صنف آخر. في حين توفر لهم الرحلة كمية من المعلومات ذات طبيعة مخالفة للتي تعودوا عليها. فنظام اللف مثلا، الذي يتحكم في تحديد العلاقات بين الجماعات والأفراد في كل هذه المنطقة من الجبل (30)، و«ايمغارن» (الشيوخ) ودورهم الحقيقي داخل هذا النوع من التنظيم، والعلاقات الموجودة بين المؤسسات الدينية المحلية (31) ورؤساء الجماعات في مجتمع ثنائي...(32)

كل هذه المسائل وأخرى كثيرة، لا يمكن بحال من الأحوال أن تجد لها في الكتابات التاريخية التقليدية المتداولة لا التفسير الكافي ولا عناصر التصحيح بالمقارنة. وذلك لسبب بسيط هو أن هذا النوع من المسائل لا وجود له فيها. فبما أن اهتمامات هذين النوعين من الآداب الذي يهمنا هنا، ليست واحدة، فإنهما يصفان لنا بالتوالي وجهين لتاريخ واحد، يتكاملان منطقيا، ولكن دون أن تكون لهما في غالب الأحيان مراجع مشتركة.

وباختصار، فإن رحلة تاسافت تتحدث لنا عن عالم ليست فيه للتاريخ ولا للذين يصنعونه أية صفة خارقة للعادة. أناس يصنعون التاريخ لأنهم يمارسون الحياة. أناس لا يشعرون بأنهم يملكون أية سلطة ذات صبغة إلهية. والتاريخ الذي ينجز، لأنه ضروري، ليس إلا صفحة قد انطوت من حياتهم اليومية، إنه تاريخ متواضع ولكنه حقيقي. تاريخ بسيط في الظاهر، ولكنه عميق، لأنه مرتبط بحياة الناس، تاريخ لاتنشط حركيته إلا الطموحات المشروعة: لتحقيق الأمن والسلام، والوقوف في وجه كل أشكال الهيمنة وتحقيق التوازن الضروري لحياة الجماعة (33).

3- قيمة رحلة تاسافت كمصدر للتاريخ.

تحتل رحلة تاسافت -كما قلنا من قبل- مكانة ممتازة بالنسبة إلى مجموع المؤلفات

التاريخية المغربية المعاصرة لها، ولكي نبرهن على ذلك سنعطي هنا لمحة وجيزة عن مجال ومضمون الرحلة (34).

نعني بمجال الرحلة المجال الجغرافي والمجتمعي الذي تعطينا عنه أكثر ما يمكن من المعلومات. فالمجال الجغرافي يضم أساسا وادي نفيس، وخاصة حوض تينمل وأكنضيس وأوكَدْمتْ وأغبار (35) وأخيرا بلاد إداوْمّساطُوك (36). أما المجال المجتمعي فيتكون من مختلف المجموعات البشرية المستقرة بوادي نفيس وروافده بالإضافة إلى إيداوْمّساطُوكْ وإيمسْكالنْ وإيمدْلاوْن وإيسكْساوانْ وإيكدْميونْ (37). كل هذا يكون جغرافيا وبشريا نفس المجال تقريبا الذي شهد بداية الموحدين الأولى (38) إن أهمية هذه المصادفة بالنسبة إلى الباحث تكمن في كون هذا الأخير يمكنه أن يتتبع تطورا مجتمعيا يكاد يستحيل تتبعه في مناطق أخرى من سلسلة جبال الأطلس. ومما يساعد على أن يكون هذا التتبع ممكنا أكثر هو وجود مصادر أخرى وسيطة يمكنها أن تملأ ولو جزئيا، الثغرات الفاصلة بين العصرين.

يكتسي مجال الرحلة -في نظرنا- أهمية قصوى لأنه يعتبر ذلك بالإضافة إلى ما سبق، من بين الأقاليم المغربية الأقل تأثرا بما يلحق البنيات المجتمعية والسياسية عادة من تصدع بسبب تدخل المخزن المركزي منذ عصر المرابطين. فالبنيات المجتمعية -السياسية كما تبدو من خلال الرحلة بقيت فيه، نتيجة لذلك، أقرب مما يمكن أن تكون عليه في القرن السابق. ومما يزيد هذا الواقع أهمية، كون المنطقة المعنية هي موطن هؤلاء المصامدة القدامى، وهم فلاحون مستقرون في مغرب أصبح مضطربا إلى حد ما منذ أن وصل إليه رحل إيزنَاكن (صنهاجة) وإيزنّاتنْ (زناتة) (39).

من المصادفات الحسنة أن الرحلة كشفت لنا عن مظاهر جد مفيدة من الحياة السياسية والمجتمعية والإقتصادية لهذه الإثنيات (40)، إذ نجد فيها مثلا معلومات غير معروفة عن تحالفات اللف. هذه اللفوف التي اتحدت في كتلة واحدة لتواجه الجيوش المحاصرة، بالرغم من أنها تكون متعادية في أيام السلم. هذا السلوك تبرزه الرحلة بوضوح كبير. بل إنهم وصلوا إلى حد قبول الخضوع الإرادي لقائد حربي واحد، حينما كان باشا مراكش يحاول الزحف،

على جبال إيداوزْدّاغ (41).

أما الوضعية في وادي نفيس، فهي -على العكس- تعطينا فكرة مدققة عن الأثر السيء لمناورات المخزن التي ترمي إلى جعل صراعات اللف أكثر حدة للحيلولة دون عملها العادي في مثل هذه الظروف (42). هذه المناورات أعطت بالفعل ثمراتها بصفة كاملة أو تكاد تكون كذلك، في نواحي الدير الخاضعة لسلطة المخزن، وكذلك في مناطق مرور محلاته (43).

من جهة أخرى، تكشف لنا الرحلة عن الدور الرئيسي الذي يلعبه أيمْغارنْ (الشيوخ) في الحياة السياسية للمجتمعات الاثنية في المنطقة المعنية. فعددهم المرتفع نسبيا، واحتكارهم التصرف في الشؤون العمومية، والغياب الشبه التام لمجالس إينفْلاسْ (أيت ربعين- الجماعت)، دليل على أن مجالس (إينفْلاس) الجماعات المختلفة فقدت سلطة التقرير (44) وبذلك بدأت السلطة الفردية تتغلب على السلطة الجماعية منذ ذلك الوقت. وستبلغ أوجها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين مع أسرة أيت لكَنتافت (45).

يلاحظ كذلك أن موقف سكان الجبال من المخزن كان بشكل واضح موقفا معارضا (46). وسبب ذلك لم يكن فقط ذلك الدافع الذي أبرزه مختلف الباحثين، أي رفض أداء الضرائب أو الخوف من أدائها (47) ولكن لأنهم كانوا يخافون من المخزن خوفا شديدا (48) ويخافون كذلك مما يمكن أن يقع في حالة دخول الجنود إلي بلادهم (49) سواء بالنسبة إلى الأشخاص وعائلاتهم أو بالنسبة إلى ممتلكاتهم (50) ولأن جبل درن في نظرهم لم يكن قط خاضعا للمخزن منذ عهد المهدي بن تومرت (51).

وكيفما كان الأمر فإن سكان الجبال لا يطعنون في مشروعية السلطة المركزية ما دامت تغض الطرف عنهم (52).

أما موقف شيخ زاوية تاسافت، فإنه قلما يختلف عن موقف إخوانه سكان الجبل، وذلك رغم الحياد المزيف الذي يظهره كلما اضطر إلى الإعلان عن موقفه تجاه السلطة المركزية.

يوجد مع ذلك اختلاف دقيق، يتمثل في كون الحاج إبراهيم أوتاسافت (شيخ الزاوية)، رغم أنه يعترف بخضوعه لخلائف الله في الأرض يتلافى ذكر سلطان الوقت باسمه (53).

فيما يخص ابنه عبد الله، مؤلف الرحلة، يمكن القول بأن موقفه المعادي للسلطة المركزية يسهل اكتشافه. ففي الصفحات الأولى من كتابه يتحدث لنا بالفعل عن الصبغة الظرفية والمؤقتة لكل ممالك الأرض، بما فيها ممالك كبار الملوك في الماضي، المعروفين بشرواتهم وبطشهم وإستبدادهم وانتصاراتهم (54). ثم هاجم الملوك بصفة عامة مستشهدا بالآية القرآنية المعروفة (النمل- 34). وبيت من الشعر يسير في نفس الإتجاه. ولم ينس أن يشير، بنفس المناسبة، إلى «مكائد الملوك ونكايتهم وغدرهم بعد أمان وإحسان» (55). بل إنه وصف وقته، وإمام عصره بأنه غير عادل عكس ما كان عليه الأمر في عهد الخليفة عمر (56).

كان المخزن من جهته قد جعل نصب عينيه هدفا محددا، هو دفع شيخ زاوية تاسافت - بكل الوسائل- إلى التعامل معه، ومحالفته لجعل حد لحالة اللاخضوع التي يعيش فيها سكان الجبال. فجميع المراسلات الرسمية التي تتضمنها الرحلة، تدعو الحاج إبراهيم، تصريحا أوتلميحا، إلى القيام بهذا الاختيار. لأنه -كما قيل له- هو الوحيد الذي سيضمن سلامته هو وزاويته (57).

من جهة أخرى تتضمن الرحلة معلومات مفيدة عن سكان نفيس، وإيداومساطوك، وإيدلاون، وإينتاگن... وعن المجموعات الأخرى المجاورة (58)، وتعطينا كذلك إشارات حول اقتصاد الجبل (59) وأخرى عن المجاعات التي عرفتها المنطقة (60). كل هذه المعلومات وغيرها (61) يمكن استغلالها في إطار دراسة شاملة لإعادة بناء صورة تجسم على وجه التقريب طريقة عيش سكان الجبال في ذلك العصر (62) وهذا شئ ما كان ليتأتى لو لم تكن الرحلة موجودة.

وفي الأخير نشير إلى أن الرحلة تشتمل كذلك على عدد من الأخبار لاتقل أهمية عن التي سبقت الإشارة إليها، ولكنها تتعلق بمناطق أخرى مجاورة، غير نفيس ونواحيه القريبة.

وعلى سبيل المثال نذكر تلك التي تعطينا معلومات هامة ومدققة عن التعليم في تافيلالت آيت تامنت (63) وكذلك في سوس الأعلى (**إيمي نْ- واسيف**) (64). هذه المعلومات تكون في نظرنا حلقة هامة، يمكنها، إذا أضيفت إلى أخرى مثل التي توجد في مناقب الحضيگي. ومؤلفات محمد المختار السوسي...، أن تملأ ثغرة تعرقل كل محاولة للتعرف على تاريخ التعليم في هذا الجزء من منطقة سوس (65).

في هذه المقالة السريعة حاولنا أن نعطي نظرة جد موجزة عن أهمية الرحلة ومضمونها. وهذا لا يغني، بطبيعة الحال، عن القراءة المتأنية للنص الأصلي، إذا كان المرء يريد أن يلمس- من خلال نص بسيط وكثيف- واقعا متحركا، مليئا بالحياة، وجوانب جذابة، ينذر العثور عليها في أماكن أخرى.

الهوامش

(**) هذه الرحلة التي تسمى كذلك «رحلة تاسافت» أتممنا تحقيقها والتقديم لها منذ أكثر من سنتين. كما تم طبعها على «ستانسيل». ولذلك فأرقام صفحات هذه النسخة، هي المعتمدة هنا في الهوامش.

1) قال المؤلف: «وسميتها رحلة الوافد في أخبار هجرة الوالد في هذه الأجبال بإذن الواحد». الرحلة، ص. 3.

2) هو ابن شيخ زاوية تاسافت. ولد بتاسافت وتوفي بها في السنوات الأخيرة من النصف الأول من القرن الثامن عشر. درس أولا في قريته في جامع تينمل ثم رحل إلى مراكش وفاس وتامگروت. كما أقام مدداً مختلفة في بعض مدارس سوس الأعلى (إيمي نْ- واسيفْ) وزاوية تافيلالت أيْتْ تامْنتْ بالأطلس الكبير. رافق أباه في كل مراحل محنته. وكان مطلعا على كل الأحداث وكل المراسلات التي تلقاها والده أو بعث بها.

لقد أخطأ «جوستنار» في اسم مؤلف الرحلة، ونسبها إلى محمد بن الحاج إبراهيم (أنظر عنوان الترجمة الفرنسية)، ووقع في نفس الخطأ كل من عبد السلام بن سودة (**دليل مؤرخ المغرب الأقصى**، ج II .ص. 346) والركراكي مع علوش (فهرس المخطوطات العربية -القسم الثاني- الجزء الثاني، ص. 236). وقع كل هذا مع أن اسم المؤلف مشار إليه في الرحلة نفسها. (ص. 335و 339). وعلى العكس من ذلك، فقد حقق اسم المؤلف كل من المختار السوسي (على هامش أول صفحة من نسخة مكناس) وعباس بن ابراهيم السملالي (**الإعلام**...ج. VI. ص 331).

3) أنظر الرحلة، ص. 37 و192.

4) إن كتابا مثل رحلة تاسافتْ، يمكن بالفعل أن يوجد في أكثر من مكان في جبال درن وسوس. ذلك لأن مؤلفها كان على اتصال مستمر، بل تربطه أحيانا علاقات حميمة، بجل رجالات العائلات العلمية الكبيرة الموجودة في الجبال وسوس الشمالي الشرقي ووادي درعة. وخاصة في تافيلالت أيتْ تامنت وتامكرُوت وإيمي نْ- تاتْلْت ومدارس إيمي نْ- واسيفْ بسوس الأعلى.

5) هذه النسخة أشار إليها «جوستنار» في ترجمته للرحلة. ص. 13.

6) أنظر **الاعلام** ...ج VI، ص 331.

7) زاوية معروفة، تقع في الدير الشمالي للأطلس الكبير، بين مراكش وإيمي نْ- تانُوت.

8) أنظر ترجمة الرحلة لجوستنار، ص. 8 و13.

9) حول نسخة تينمل كتب «جوستنار» ما يلي: «كانت تنقص المخطوط بعض الصفحات. واحدة منها ذات أهمية خاصة. فيها معلومات على موضوع اللف، نقلها من مخطوط آخر كاتب القائد، سي لحسن التازروالتي. قيل لي بأنه لا يوجد منه إلا هاتين النسختين» ص. 13.

10) قد تكون هي نسخة «جوستنار» نفسها، أو أخرى نقلت عنها لأنه كما هو معروف، سكن بسلا مدة طويلة، وبمساعدة أحد السلاويين تمكن من ترجمة الرحلة.

11) هذا الذيل يستحق مع ذلك دراسة خاصة. ستكون -إذا تمت- مفيدة جدا. لأنها ستساعد على التعرف على

المؤلف من حيث عقليته ومواقفه السياسية والدينية، ومطالعاته وقناعاته...

12) أنظر **الرحلة**، تعليق رقم 1.

13) «يرجع فضل حصولي على المخطوط [الرحلة] إلى القائد محمد أوبراهيم الكُنْدافي...» جوستنار، الرحلة، ص. 13.

14) المرجع نفسه، ص. 13.

15) المرجع نفسه، ص. 13.

16) أنظر الهامش السابق، رقم 11.

17) هناك أمثلة كثيرة نذكر منها على سبيل المثال ما يلي: لقد ترجم «**أگادِيرْ-نْ- يغيرْ**» ب «حصن الكتف»، وترجم «تيزي نْ -واضو» ب «فجة الريح»، و«إيكْرْنْ- وفلاً» ب «الفدان الأعلى»... مع العلم أنه لا يشير بحال إلى الإسم الأصلي.

18) أنظر ما قبل، عند التعليق رقم 10.

19) أي الجزء المبتور رقم 34 المشار إليه أعلاه.

20) **La Rihla du Marabout de Tasaft**: Sidi Mohammed (Sic) ben Haj Brahim ez-Zerhouni, Notes sur l'histoire de l'Atlas. Texte arabe du XVIII[e] siècle, traduit et annoté par le colonel Justinard, 1 vol. in 8 de 212 p et 2 cartes. (Publications de la Section Historique du Maroc. Documents d'histoire et de géographie marocaine, Guethner, paris, 1940).

21) أنظر كتاب: ...**les Berbères et le Makhzen** ومختلف مقالات «مونتاني» المخصصة للأطلس الكبير الواقع جنوب مراكش.

22) نقصد بالخصوص كتاب «جاك بيرك»: **البنيات المجتمعية للأطلس الكبير الغربي**.

23) قارن مع ما ورد في مقال H. Terrasse. **A propos de la "Rihla" du Marabout de Tasaft** "Revue Africaine", 1942, pp. 56-71.

24) يمكن اعتبار انتقادات «أرنست گلنير» الصارمة لتحليلات واستنتاجات الباحثين الفرنسيين، في هذا المجال، كأنها تسير، رغم ذلك، في نفس الإتجاه.

25) حول هذا الموضوع بصفة عامة، يرجع إلى كتاب «**مؤرخو الشرفاء**» ل «ليفي بروفانصال». وكتاب علي أومليل **L'histoire et son discours** (1979) p 19 sqq.

26) قد يكون في هذا الحكم شيء من المبالغة. ولكن الكتب يمكن استثناؤها قليلة جدا. مع العلم أنها تتشابه كلها تقريبا في عدم الإهتمام بغير بعض الأحداث السياسية. ويبدو أن إهمال الأشياء الأخرى التي لها علاقة وثيقة بحياة الناس راجع إلى اقتناع مبدئي بأن التاريخ له مفهوم خاص، لا يشمل الأمور المهملة، أنظر الهامش، رقم 25.

27) R. Garaudy-**Promesses de l'Islam** (1981). p. 17

28) يبدو أن أصل هذا الموقف يعود إلى تمكن ما يمكن أن نسميه بمركب المحافظة على المتعارف المتوارث، والذي له ضغوط سائدة، مصدرها ذاتي أكثر منه خارجي. فالبحث في التاريخ مغامرة في حد ذاته. والمغامرة (بمعناها النبيل) تدفع إلى كل السبل التي يمكن أن تؤدي إلى الحقيقة.

29) L. Febvre- "**Vers une autre histoire**", in **Revue de Métaphysique et de Morale**, 54e année, nos 3-4, Juillet- Octobre, 1949. p. 235.

30) المقصود هنا هو جبال وادي نفيس وهضبة تيشكا العليا، الواقعة في أطلس مراكش من جبال درن (بسكون اللام).

31) الإشارة هنا تقصد بصفة خاصة زاوية تاسافت. التي تعتبر المؤسسة الدينية الوحيدة البارزة في وادي نفيس في هذه الفترة. وكانت، على غرار جل الزوايا الأخرى، مكانا للتعليم وتربية المريدين (الفقراء) في آن واحد، كما كانت تقوم بمهمة إطعام الطعام، وملجأ لعابري السبيل. وقد تمكنت من الإضطلاع بهذه المهمة لأن مواردها الإقتصادية كانت تسمح لها بذلك. تأسست زاوية تاسافت- حسب الرحلة (ص. 40 و41)، سنة 1007هـ/ 1598م، على يد الشيخ سيدي أحمد بن محّمد الافراني الذي يسميه سكان المنطقة سيدي حْمادْ أو مْحَنْدْ. تلميذ الشيخ أبوالقاسم بن عبد الرزاق صاحب الزاوية القريبة من تامگروت.

32) المقصود بالمجتمع الثنائي، هوالمجتمع الذي يسود فيه نظام اللف. أي أن السكان ينقسمون على أنفسهم وينتظمون في «حزبين» أو حلفين متقابلين. يكون التعارض الدائم بينهما أساس التوازن الضروري بين كل المجموعات المتساكنة.

أنظر عن هذا الموضوع: R. Montagne- **Les Berbères et le Makhzen**..., 1930. p 185.-

-**Les leffs Berbères au début du XVIIIe siècle chez les Masmouda**, Hesp. 1941. p. 92 sqq.

33) قارن مع كتابات «أرنست كيلنير» حول الموضوع: أنظر كذلك مقالنا المنشور في مجلة هيسبيريس، عدد XXIII، 1985 تحت عنوان: **Sur la théorie de la segmentarité appliquée au Maroc,** In Hespéris-Tamuda Vol. XXIII, 1985. p. 105- 127

34) مجال الرحلة الجغرافي هو منطقة جبلية، ومضمونها هو تاريخ سكان هذه المنطقة في فترة معينة. أي أن الرحلة كتاب في تاريخ البادية، وهذه ميزة تكاد تنفرد بها من بين كتب التاريخ التقليدية في المغرب. هذا الإهمال البين لتاريخ البوادي من قبل المؤرخين المغاربة التقليديين يطرح تساؤلات كبيرة، ستؤدي بنا إلى طرح المشكل على صعيد المجتمعات الإسلامية ككل. ولذلك سنكتفي هنا بالإشارة إلى أن المسألة ذات أبعاد كبيرة الأهمية.

راجع على سبيل المثال:

M. Arkoun, - **Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IV/X sècle: Miskawayh philo-sophe et historien**: Paris, 1970.- Avertissement, P. 10.

-A. Laroui. - **Les orgines sociales et culturelles du nationalisme marocain** (1830- 1912). - paris, 1977. - P. 178 sqq.

-Ali Oumlil. - **L'histoire et son discours.** - Rabat, 1979. P. 12 sqq.

35) هذه المنطقة هي التي توجد فيها قرية تاسافت (قرب تينمل) المقر الأصلي لعائلة زاوية تاسافت.

36) هو البلد التجأ إليه شيخ زاوية تاسافت وأسرته، بعد دخول جيش عبد الكريم بن منصور، باشا مراكش إلى وادي نفيس، بقي بها الحاج إبراهيم شيخ الزاوية آنذاك أربعة عشر سنة، وبها توفي، وقبره موجود الآن بقرية أمكرنيس.

37) كل هذه المجموعات مجاورة لوادي نفيس وبلاد إيداوْ مْساطوگ، ينبغي التنبيه إلى أن المجال المجتمعي أكثر

اتساعا من المجال الجغرافي، الذي نقصد به على وجه التحديد البلدين اللذين أقامت بهما عائلة تاسافت قبل وبعد تدخل ابن منصور باشا مراكش.

38) وبالتالي فإن رحلة تاسافات وأخبار المهدي للبيذق يعتبران في نظرنا، رغم الستة قرون التي تفصل بين فترتي تأليفهما، كتابين متكاملين.

39) ليس من السهل تحديد العصور التي وصلت فيها أول المجموعات الزناتية والصنهاجية إلى المغرب الأقصى. ولكن يمكن أن نقول بأن هذه الحركة في اتجاه الغرب كانت شبه مستمرة إلى ما بعد القرن الرابع عشر بالنسبة إلى الزناتيين (المرينيون مثلا). وإلى ما بعد ذلك بكثير بالنسبة إلى الصنهاجيين.

40) استعملنا هذه الكلمة هنا بنفس المعنى الذي يوجد في القاموس. ولكنه لم يستعمل إلا لتعيين كل هذه المجتمعات التي تأسس نظامها المجتمعي على أساس تعدد الإثنيات، التي تكون فيها علاقات القرابة مبنية على أساس بيولوجي أو ترتيبي (Classificatoire).

41) أنظر **الرحلة**، ص. 142.

42) توجد في الرحلة عبارات تدل على ذلك، منها على سبيل المثال: «...وذلك منه [من الباشا عبد الكريم بن منصور] حيلة وتدبير يدخل بها البلاد [أي وادي نفيس]، ويرسل لأشياخهم فمن بلغه منهم يكسيه، ويعطيه ما يليق به...» **الرحلة**، ص. 31.

«... والباشا مجتهد في دفع المال، والإرسال به مع رسله لأشياخ القوم، يروم أن يوقع بينهم العداوة والبغضاء، على عادة الأمراء بناحية جبل نفيس وجدميوة وسكساوة وما ولاهم من القبائل إلى بلاد حاحة، فكل من وصله منهم يكسيه» **الرحلة**، ص. 61.

43) يلاحظ أنه في القرن الثامن عشر، لم يعد اللف يلعب إلا دورا ثانويا في الدير الشمالي والجنوبي لجبل درن، وكذا في سهل سوس وحوز ومراكش. ويبدو أن هذا الدور تقلص كثيرا في المنطقة الجبلية الواقعة على الطريق الرابطة بين مراكش وورززات مع وادي درعة. أي في منطقة قريبة جدا من وادي نفيس الذي احتفظت فيه تنظيمات اللف بكل فعاليتها في نفس الفترة. ومعلوم أن هذا الطريق الجبلي كان طريقا للحركات المخزنية منذ القدم.

44) حول هذه النقطة توجد في الرحلة أمثلة كثيرة تؤكد ذلك. أنظر كذلك: F. de la Chapelle. - **Le tribus de Haute Montagne de L'Atlas Occidental**, in "**Revue des Etudes Islamiques**", Année 1928 - Cahier III. pp. 339- 360.

45) أنظر على سبيل المثال: - R. Montagne. - **Le développement du pouvoir des caids de Tagoundaft,** Grand-Atlas, Paris, 1928. P. 170- 184.

-Conlonel Justinard - **Un grand Chef berbère, Le Caid Goundafi**, Casablanca, 1951.

46) أنظر الرحلة، الصفحات: 20، 39- 40-، 49- 50، 85، 159- 160، 161- 162، 183.

47) أنظر مثلا- H. Terrasse. **A propos de la "Rihla" du Marabout de TASAFT**. in "Revue Afri-caine", 1942, p. 56-71. et surtout P. 64.

48) أنظر **الرحلة**، ص. 183.

49) **الرحلة**، ص. 136، 159، 161، 162.

50) **الرحلة**، ص. 85، 160.

51) **الرحلة**، ص. 20.

52) **الرحلة**، ص. 39- 40، 49- 50، 138، 311- 312.

53) **الرحلة**، ص. 38، 49، 74.

يبدو أن الحاج إبراهيم شيخ زاوية تاسافت، بقي -بهذا الموقف- محافظا على تقليد قديم كانت الزاوية الناصرية متمسكة به حتى عهد مولاي رشيد.

أنظر كذلك: -

Georges Drague. -**Esquisse de l'histoirs religieuse du Maroc**, Paris; (s. d), p. 81 sq.

-Marcel Bodin. -**La Zawiya de Tamegrout**, in "Les Archives Berbères" vol. 3, Fasc 4 P. .269 et 292

54) **الرحلة**، ص. 1- 2.

55) **الرحلة**، ص. 4.

56) **الرحلة**، ص. 4- 5.

57) أنظر بصفة خاصة رسالة الباشا عبد الكريم بن منصور الموجودة في الرحلة، ص. 45 وما بعدها، ورسالة السلطان بها، ص. 156- 157.

58) **الرحلة**، ص. 141- 142، 160، 192.

59) **الرحلة**، ص. 224، 335- 336.

60) **الرحلة**، ص. 310، 335 وما بعدها.

61) كالتي تتعلق باهتمامات السكان، وبطريقة لباسهم، وتنظيماتهم الدفاعية، وبدور المرأة داخل الجماعة، وبسلوكهم الفردي والجماعي، وبمعتقداتهم، إلى آخره.

62) نحن الآن منهمكون في إنجاز هذه الدراسة.

63) قرية توجد بأيت تامنت شمال شرق تارودانت. وبها ضريح الولي الصالح سيدي عبد الله بن سعيد بن عبد المنعم المناني الحاحي، ويعقد بها موسم سنوي تحضره القبائل المجاورة. أنظر **الرحلة**، ص. 298، 332.

64) **الرحلة**، ص. 259 وما بعدها.

65) أما المناطق الأخرى في سوس، وخاصة تلك التي تقع داخل المثلث الواقع بين تارودانت وتيزنيت وتازروالت، فتعتبر أكثر حظا في هذا المجال. فمؤلفات محمد المختار السوسي مثلا، تعطي معلومات وأخبارا كثيرة ومفيدة عن الحركة العلمية في هذه المنطقة أكثر من غيرها. وأعتقد أن خروج كتاب المناضل الحاج عمر الساحلي، الذي هو الآن تحت الطبع سيغني الموضوع بمعلومات جديدة.

ملاحظات حول محمد المختار السوسني وأعماله*

إن المتتبع لحياة محمد المختار السوسي يلاحظ أنها تنقسم - بصفة عامة - إلى مرحلتين كبيرتين هما:

1- مرحلة التعلم والتدريس.

2- مرحلة التأليف والنشر.

وسوف لا أتعرض هنا إلا للمرحلة الأولى، لأن العروض الأخرى تشمل المرحلة الثانية.

تمتد المرحلة الأولى - بصفة عامة - من ولادته سنة 1318هـ/ 1898م (1) إلى اليوم الذي نفته فيه السلطة الاستعمارية من مراكش إلى مسقط رأسه بإلغ مفتتح عام 1356 هـ/ 1936م (2) [أخذ من بيته بالزاوية (مراكش) يوم الخميس 28/ 12/ 1355هـ] (3). ورغم أنه مارس التدريس، بعد رجوعه إلى مراكش في أواخر سنة 1364 هـ (1945)، فإنه لم يزاوله في

* نشر هذا البحث في كتاب «المختار السوسي، الذاكرة المستعادة»، 1986

أعمال الندوة التي نظمها اتحاد كتاب المغرب بتعاون مع المجلس البلدي لمدينة أكادير، أيام : 21-22-23 دجنبر 1984

مدرسته الحرة التي أنشأها قبل النفي، بل اكتفى بإعطاء دروس في مسجد باب دكالة إلى أن ارتحل إلى الدارالبيضاء سنة 1370 (1951)، حيث مارس التدريس أيضا في المسجد المحمدي، ثم في مسجد درب ابن العالية (4). قبل أن يعتقل مرة أخرى بعد سنتين من إقامته هناك. وأرسل إلى منفى أغبالونكردوس بناحية تافيلالت وقضى فيه سنة ونصف السنة (5).

محمد المختار بين إلْغ ومراكش

قضى محمد المختار السوسي العشرين سنة الأولى من عمره في منطقة سوس مع إقامة قصيرة في أولاد بوسبع بناحية مراكش حيث تلقى بعض الدروس سنة واحدة قبل التحاقه بمراكش (6) عام 1338 هـ (1918) (7). وكان مستواه الثقافي آنذاك مستوى مكنه - كما قال - من أن يكتب «مقطَعات ورسائل أولية كانت إرهاصا لما أتى بعد» (8). وفي السنوات الثلاثة الأولى من إقامته بمراكش صدر عنه - كما قال - «مايمكن أن يحمل سمة الأدب نثرا وشعرا» (9) رغم أنه - على حد قوله - لم يكن يهتم بالدروس الرسمية، بل كان يقضي جل أوقاته منعزلا مع كتبه الأدبية (10).

غير أنه ابتداء من سنة 1342 (1922)، بعد حضور دروس الشيخ أبي شعيب الدكالي تنبه «للتفريط الذي مر به في العلوم المختلفة» (11)، فأقبل عليها إقبالا كليا. ثم ارتحل إلى فاس في أوائل سنة 1343 هـ (1924) (12).

محمدالمختار في فاس والرباط

أقام السوسي بفاس أربع سنوات، وغادرها في أوائل سنة 1347 (1928)، ليلتحق بالرباط التي قضى بها سنة ثم عاد إلى مراكش سنة 1348 (1929) (13).

خلال هذه السنوات الخمسة، اتسعت آفاق محمد المختار الفكرية والسياسية (14). لأنه تمكن هناك من الاتصال بالأفكار الجديدة، سواء عن طريق الدروس التي تتبعها كدرس محمد بن العربي العلوي الذي قال عنه: «كان مجلسه ندوة الفكرة الدينية الجديدة (...)، فإذ ذاك سكرت بتلك الفكرة..» (15)، أو عن طريق المناقشات والندوات الخاصة (16)، أو بواسطة ماكان يقرأه من جرائد ومجلات وكتب حديثة (17).

التدريس في مراكش

بعد وصوله إلى مراكش، ركز كل مجهوده على التدريس، فأنشأ أول مدرسة حرة بمراكش في زاوية أبيه المعروفة قرب مسجد باب دكالة. وكان جل تلامذته الداخليين من النازحين القرويين (كان يسميهم الأفاقيين) (18)، وفي نفس الوقت كان يعطي دروسا أخرى في مختلف مساجد المدينة؛ وخاصة في مسجد باب دكالة، وسيدي عبد العزيز والكتبية (19). بالإضافة إلى نشاطه المجتمعي كالجمعية الخيرية، والجمعية المشرفة على تأسيس مدارس حرة أخرى في مختلف أحياء المدينة، واستمر كذلك إلى أن نفي إلى إلْغ بسوس.

ملاحظات أولية حول هذه الفترة من حياة الرجل

ا - أول ما يلاحظ هنا هو أن محمد المختار السوسي تمكن في العشرين سنة الأولى من حياته من حفظ القرآن وتحصيل علوم اللغة، والاطلاع على جوانب من مادة الأدب والشعر والعلوم الدينية. كل ذلك قبل الالتحاق بالمراكز الحضرية المعروفة آنذاك بتمركز التعليم العالي فيها وهي مراكش والرباط وفاس (20).

هذه الملاحظة تظهر بوضوح أن المدارس العلمية في سوس كانت حتى بداية القرن العشرين - رغم كل المظاهر - قادرة على تلقين أسس العلوم المعروفة آنذاك.

وبالتالي فإن الطالب المجد يمكنه أن يرقى إلى درجات عليا في مجال العلم دون أن يكون مضطرا إلى مغادرة المنطقة في اتجاه المدن. وهذا لايمكن أن يتأتى إلا بوجود مدارس كثيرة في كل أرجاء سوس، وأساتذة مقتدرين مع توفر الكتب الكافية لإشباع رغبات المتعطشين إلى المطالعة والدرس. وكل هذا كان متوفرا بشهادة مصادر تاريخية كثيرة (21)، بما فيها كل ما كتبه المختار السوسي نفسه، وخاصة في كتابه «سوس العالمة».

ومع ذلك، فالملاحظ المتتبع لحركة التعليم في البادية المغربية، وفي الجنوب بصفة خاصة، لابد أن يشعر بوجود تقهقر تدريجي في مجال التعليم العالي في هذه المناطق منذ القرن السابع عشر على الأقل. فبانتهاء الزاوية الدلائية وسقوط إيليغ، تلقت المؤسسات التعليمية

الجامعية في البادية المغربية أول ضربة قاضية. ورغم أن الزاوية الناصرية بتامگروت بقيت محافظة على مستوى تعليمي لائق إلى منتصف القرن الثامن عشر، فإنها بعد ذلك بدأت، هي بدورها، تعرف تراجعا ملحوظا بقي مستمرا إلى بداية القرن التاسع عشر (22). بل إن التعليم فيها بدا فعلا في التدهور منذ أواخر القرن الثامن عشر (23). وبذلك فإن المراكز الحضرية الكبرى بدأت – ولأسباب تاريخية أخرى – تنفرد شيئا فشيئا باحتكار المؤسسات التعليمية العليا. وتجذب إليها – أكثر فأكثر – الطلبة القرويين وكثيرا ما تستهوي نسبة كبيرة منهم، فيستقرون بها بعد تخرجهم. وهذا التطور تقدم بسرعة هائلة بعد دخول الاستعمار الفرنسي، وإنشاء مؤسسات التعليم العصري في العواصم الكبرى أولا، وإقدام أبناء الحضريين عليه، في حين لم تعرفه البوادي – وخاصة بوادي الجنوب – إلا بعد عشرين سنة على الأقل، نظرا لاستمرارها في مقاومة المستعمر إلى حوالي 1934. هذه الحقيقة طبعت مغرب مابعد الاستقلال بطابع كانت له نتائج على المستوى المجتمعي والسياسي والثقافي لا تزال بارزة إلى اليوم.

2– الملاحظة الثانية هي أن محمد المختار السوسي أدرك ما أدرك من علوم وآداب داخل حدود المغرب، أي أنه لم يكن في حاجة إلى السفر إلى المشرق لاستكمال تكوينه – كما كان الأمر قبل ذلك – وهذا دليل على أن المغرب حقق اكتفاء ذاتيا على المستوى التعليمي على الأقل. غير أنه لاينبغي أن يفهم من هذا أن هذا الاكتفاء الذاتي لم يتحقق إلا من الفترات الأخيرة. فإذا اعتمدنا الحالات المشهورة فحسب، فسنجد أن مرحلة الاستقلال هذه بدأت منذ عهد الموحدين. وبالتالي فإن المجهود العلمي الذي بذله المرابطون والموحدون ثم المرينيون، مكن المغاربة – وخاصة بعد سقوط الأندلس نهائيا – من تكوين أطرهم الخاصة في ميدان العلوم الدينية والأدبية جعلتهم يستغنون عن مراكز الثقافة الإسلامية بالمشرق. ولكن الكتاب كان دوما متداولا حاضرا، إذ كان المغاربة المهتمون يحرصون دوما على اقتناء أهم الكتب التي تصدر في المشرق وخاصة من مصر، وكان موسم الحج مناسبة تمكنهم من الاطلاع على الأخبار العلمية هناك. وكثيرا ما كانوا يعرجون على مصر ويقيمون بها مددا

مختلفة قصد الاتصال بالعلماء البارزين أو استنساخ الكتب القيمة (24).

فإذا كان عبد الله بن ياسين قد قضى سبع سنوات في الأندلس قبل أن يعود إلى بلاده جزولة، ويبدأ مغامرته السياسية الناجحة (25).

وإذا كان محمد بن تومرت قد سافر إلى الأندلس والمشرق قبل أن يشرع في عمله العظيم، مع أننا رغم ذلك يمكن أن نفترض أن هذين كانا – كما كان المختار السوسي – متقدمين جدا على المستوى العلمي قبل خروجهما من المغرب، وأن كل ما استفاداه هو الاطلاع على ماجد في الفكر السياسي والمذهبي.. مكنتهما ظروف الأزمة المغربية – كلا على حدة – من تطبيق أفكارهما بعد الاستيلاء على السلطة.

أقول إذا كان المغاربة ذوو الطموح العلمي الكبير يسافرون إلى المراكز الثقافية الإسلامية في الأندلس والمشرق ثم بعد ذلك إلى المراكز الحضرية المغربية، فإن المراكز الجامعية القروية خرّجت شخصيات علمية وأدبية فذة دون أن تستعين بطريقة مباشرة بالمراكز المذكورة، وكمثال على ذلك نذكر عَلَمَيْن من أعلام المغرب المشهورين؛ الأول منهما عاش في القرن الثالث عشر وهو محمد بن محمد الحيحي المعروف بالعبدري صاحب "الرحلة المغربية" (خرج من بلاد حاحة للرحلة عام 1289) (26). والثاني عاش في القرن السابع عشر وهو الحسن بن مسعود اليوسي صاحب "المحاضرات".

لقد تطرقت إلى هذه المسألة لأن محمد المختار السوسي يدخل في إطارها استنادا إلى ما ذكر في أول هذا العرض بخصوص تكوينه ورحلته العلمية. ولأنها كذلك نوقشت في كتابه «سوس العالمة» (27)، حين حديثه عن انبعاث الأدب في تارودانت أيام محمد العالم وقبله. بل إنه دافع عن هذه الفكرة في أماكن مختلفة من مؤلفاته، وعمل على إثباتها عن طريق كتاباته. ولأنني كذلك أعتقد أن محمد المختار السوسي وأعماله يجسدان بشكل واضح، على مستوى آخر لم يقع التركيز عليه لحد الآن، هذه الازدواجية المغربية الصامتة، القديمة – الحاضرة، الواقعية – المهملة من قبل الباحثين المغاربة والمتمثلة في البادية والمدينة وطبيعة العلاقة بينهما ودور كل منهما في التاريخ الوطني (28). إنها ازدواجية معقدة

وعميقة، يمكن أن تعطينا - إن هي درست دراسة علمية شاملة - نموذجا مثاليا للتراكب والتراتب والتوازي في آن واحد، سواء على مستوى المفاهيم أو الممارسات اليومية.

وإذا كان الحوار الاضطراري بينهما سائدا دائما فإنه لم يكن متكافئا على المستوى النظري على الأقل لأن مفاهيم وتصورات، وبالتالي اختيارات الطرفين لم تكن على نفس المستوى من البلورة النظرية. ولذلك أدى بالضرورة إلى نوع من المثاقفة البطيئة شملت المؤسسات المجتمعية والثقافية والسياسية. وبذلك أصبحت البوادي - عن طريق مؤسساتها التعليمية على الخصوص - تحاول بجد أن تنافس المدينة ممثلة في مثقفيها، لتظهر لهم أنها قادرة على انتاج نفس الرموز الثقافية وباستعمال نفس الأدوات اللغوية، وبطَرْق نفس المواضيع المتداولة.

وهذا هو الإطار الذي جمع فيه محمد المختار السوسي ما جمع، وكان هدفه هو رد الاعتبار لإقليم كان دوما متهما بالانزواء والسلبية المضادة، رغم أن تاريخه السياسي والثقافي يثبت بوضوح عكس ذلك.

فإذا كانت البادية المغربية وخاصة منها التي تقع جنوب الأطلس - من تافيلالت إلى درعة إلى سوس والصحراء - تتحكم إلى حد بعيد - ولأسباب موضوعية بعضها معروف الآن - في الديناميكية السياسية على مستوى المغرب كله، في أطوار الأزمات على الخصوص، وذلك إلى حدود النصف الثاني من القرن السابع عشر، فإن كل محاولاتها منذ ذلك الوقت باءت كلها بالفشل. وهذا موضوع لم يدرس بعد، غير أننا يمكن أن نقول إن العوامل الخارجية - وأقصد هنا التدخل الأوربي بأي شكل من الأشكال - لعبت دورا كبيرا في قلب التوازن الداخلي لصالح المراسي الأطلسية والعواصم الإدارية. وكان التدخل الفرنسي الفعلي في بداية القرن تكريسا نهائيا لتفوق المراكز الحضرية شمال سلسلة جبال الأطلس.

هذه هي الوضعية التي شهد محمد المختار آخر مراحلها، وأكثرها سرعة، وبالتالي أكثرها إزعاجا له ولأمثاله. وفي هذا الموضوع قال: «وفي هذا اليوم دهم علينا الاستعمار بخيله ورجْله، بلونه وفكره، بسياسته ومكره، بحضارته المشعة (...) فوقع لنا كما وقع لأصحاب

الكهف يوم رجعوا إلى الحياة، فوجدوا كل مايعرفونه قد تغير تغيرا تاما (..) فإذا بالمغرب يتحول من عهد قصير إلى مغرب آخر يغاير كل ما كان معروفا منه بالأمس..» (29).

وكان رد الفعل لديه هو الرجوع إلى الماضي المشرق لوطنه، لا للقبوع فيه، ولكن لإبرازه حتى يتسنى لمن يريد أن يستلهمه لتغيير الحاضر وبناء المستقبل. وهذا ما قاله في الموضوع: «كذلك مضت الأربعون سنة (من عمره) وكانت السنتان الأخيرتان منها لسوس، فأحييت منه ماكان ميتا، وبعثت منه ما كان مرموسا، وها نحن أولاء الآن فوق هذه القمة وقد حُجب عنا المستقبل، نلقي نظرة على الماضي لعل فيها شحنا للقريحة للمستقبل إن كان لايزال في العمر امتداد» (30).

ويبدو أنه كان أول من استنار به قبل أن يشرع في كتابة ماكتب، وهذا - في نظري - من بين أمور أخرى، هو مايمكن أن نشرح به سلوكه النضالي في إطار الحركة الوطنية وخارجها.

وسأكتفي هنا بالإشارة إلى أن جل الحركات السياسية الكبيرة التي أتت من الجنوب كانت زعاماتها المنشئة لها زعامات علمية - دينية (عبد الله بن ياسين، محمد بن تومرت، أحمد الهيبة). وكل هذه الحركات كان محمد المختار السوسي يعرفها حق المعرفة، وتأثيرها عليه لايمكن أن يكون إلا كبيرا.

3 - الملاحظة الثالثة، وهي تتعلق أساسا بتقلبات حياة محمد المختار السوسي خلال المرحلة الأولى من حياته، والتي نحن الآن بصدد إبداء ملاحظات حولها.

لقد نشأ محمد المختار في حضن عائلة كبيرة من حيث عدد أفرادها (إخوته وأخواته: 9 ذكور و6 إناث) (31)، وكذا من حيث الجاه الذي كان لها كأسرة دينية وعلمية تتزعم الزاوية والمدرسة. هذا الانتماء سيكون له - كما سنرى - تأثير كبير على حياته النفسية وعلى تكوينه وممارساته العلمية.

حينما ولد محمد المختار كانت زاوية أبيه قد ازدهرت واتسع نفوذها في كثير من أصقاع سوس وغيره (32) وهذا أدى بالضرورة إلى انشغال أبيه عنه بفقرائه وطلبته وسياحاته القصيرة والطويلة (33). ولكنه ترعرع في وسط لم يشعر فيه بخصاصة. بالإضافة إلى

ماكان يتمتع به من عناية ووقار من قبل أساتذته ومريدي أبيه الشيخ (34). كل هذا أدى به من جهة أخرى إلى التهاون في تحصيل الدروس (35)، ولكنه كان مولعا بمطالعة الكتب الأدبية على الخصوص (36) ورغم أنه راجع نفسه مرات متعددة وحثها على المثابرة في تحصيل العلوم المختلفة فإنه يعترف أنه لم يحقق في هذا المجال كل ما كان يصبو إليه (37). وفي هذا الصدد يقول: «وباختتام تلك السنة (1347 / 1928) انقضى ماتيسر أن آخذه في دور تعلمي الذي امتد نحو تسع عشرة سنة، ولكن غالبها أو جلها ذهب ضياعا بين صبا ومرح، وبين أفكار مختلفة» (38).

وبعد وفاة أبيه (عام 1328 / 1908) كان عمره لايتجاوز عشر سنوات، وكانت هذه أول صدمة تلقاها وطبعته طوال حياته. وكان يعتبر أن يتمه كان هو السبب في تعثره في الدراسة فقال: «... وما ذاك إلا نتيجة لشيء واحد هو أنني نشأت يتيما مفرطا في، لم يكن هناك من يهتم بإرشادي» (39). ومع ذلك فإنه استفاد كثيرا من إعانات فقراء زاوية أبيه طوال مدة دراسته، وخاصة في الفترات الأولى منها (40)؛ وهذا مكنه كذلك من شراء الكتب الكثيرة، وخاصة حينما كان بمراكش (41).

هناك جانب آخر من حياة محمد المختار السوسي، له ارتباط وثيق بتربيته الأولى، هو هذا التجاذب الذي ينتابه مرة بعد أخرى بين التصوف من جهة واكتساب العلوم الظاهرة من جهة أخرى (42). واذا كان هذا التردد بين الاتجاهين واضحا بينا في السنوات العشرين الأولى من حياته، فإنه أصبح كامنا بعد ذلك، وخاصة بعد التقائه مع الفقيه العالم سيدي سعيد التناني (43)، ومولاي عبد الرحمان الدرقاوي (44).

إننا نعرف اليوم أن محمد المختار غلَّبَ الاتجاه الثاني وأعطى ما أعطى سواء في مجال التعليم أو في ميدان التأليف. غير أن سلوكه الشخصي والمجتمعي بقي طوال حياته مطبوعا بطابع الزهد والتواضع والإيثار. وهذا في اعتقادي - هو العامل العميق الذي حال بينه وبين احتلال مركز الصدارة - في نظر من لايعلمون على الأقل - كزعيم سياسي بالشكل المعروف المبتذل (45). رغم أنه كان من أوائل مؤسسي الحركة الوطنية (46). ومن أكثر

الوطنيين الرواد الذين تعرضوا لقمع المستعمر وأذنابه (47) وهو بهذا السلوك لم يخرج عن المعتاد من هؤلاء السوسيين الأبرار الذين كانوا منذ زمان يفضلون بصفة عامة أن يكونوا جنودا أوفياء لوطنهم وراء زعامات كثيرا ماكانوا هم الذين يصنعونها.

وقد تكون هناك أسباب أخرى ربما تظهر فيما بعد إذا نشرت كل كتاباته. وكل أوراقه (المراسلات أو المذكرات من نوع آخر إن كان قد كتبها) أو عن طريق شهادات رفاقه وأصدقائه.

4- الملاحظة الرابعة وتتعلق بما أقدم عليه - في طور الأستاذية - من تحويل زاوية أبيه بمراكش إلى مدرسة ذات نظام داخلي (48).

إن هذه العملية رغم بساطتها الظاهرية ذات أهمية قصوى بالنسبة لنا، لأنها تترجم بوضوح التحولات العميقة التي وقعت في تفكير محمد المختار، وساكتفي هنا بذكر شيئين اثنين لأنهما - في نظري - أبرز هذه التحولات كلها:

أولا: إن تحويل الزاوية إلى مدرسة دليل على أن محمد المختار طلق بصفة نهائية العمل الطرقي الذي كان أبوه واحدا من المؤمنين به والعاملين به. وإن فعل هذا فلأن ابن الشيخ تكونت لديه نظرة أخرى إلى الأشياء تخالف نظرة أبيه وأخيه الأكبر (محمد) الذي أصبح متكلفا بالزاوية الأصلية بإلغ على منوال أبيه. فوجود اتجاهين متباينين داخل أسرة واحدة، ليس إلا تجسيما مصغرا لما وقع في المجتمع المغربي من تحولات فكرية ابتداء من العشرينات والثلاثينات.

إن اتجاه محمد المختار هذا قد تكون له - في البداية على الأقل - أسباب عائلية (49). ولكنها ليست وحدها كافية لشرح موقفه هذا، فلا بد إذن من البحث في اتجاه مغاير علنا نعثر على شرح آخر يساعدنا على الاقتراب من الحقيقة.

ثانيا: إن الثلاثين سنة التي انقضت من عمر محمد المختار مكنته من التأمل العميق في الحالة العامة داخل وطنه الذي أصبح محتلا من قبل الاستعمار. ولا شك أنه فكر مليا في أنجع وسيلة لتغيير الأوضاع أو التهييء لتغييرها على الأقل. وفي نفس الوقت فكر في الدور

الذي يمكنه القيام به شخصيا كمواطن مغربي عرف مأساة بلاده وشعبه، وعرف أسبابها في الحاضر، واطلع على الماضي المجيد لوطنه بواسطة قراءاته في التاريخ. فهذه المقارنة بين الحاضر والماضي تفرض نفسها على المثقف - غير الانتهازي - فتقض مضجعه، وتملأ قلبه بالحماس، وتجعله يحتقر الصعاب، ويستصغر التضحيات، فيتحول - نتيجة لذلك - إلى زاهد من نوع آخر : إيجابي فعال مناضل، وهكذا كان محمد المختار.

أما الوسيلة الناجعة في نظره، فهي نشر العلم بين أفراد الأمة، لأنه يرى أن «نفع الأمة (...) قطبه التعليم» (50). ولهذا كرس حياته كلها للتعليم سواء عن طريق المدرسة والدرس أوعن طريق الكتابة والتأليف (51).

وكأن لسان حاله كان يقول، إن سبب ما نحن فيه من صَغار ومذلة، مرجعه إلى الجهل والأمية، فلنبدأ باجتثاث الداء من أصله. وفي هذا الصدد يقول (عام 1936) : «نجهل بلادنا جهلا، الكسل، الجبن، التزمت، الانزواء، كل هذه المصائب والنوائب جعلتنا نرزح في الجهل لما في مغربنا، وعدم اهتمامنا بزيارة مجاهل المغرب» (52).

فالعمل الثقافي عند المختار وسيلة نضالية فعالة لتغيير الواقع، لأن أي واقع لابد أن يستند إلى أسس ثقافية معينة تشد وتساند هيكله المادي. وللقضاء عليه لابد من إنتاج أو استنهاض قيم ثقافية مضادة. وهذا عمل طويل الأمد، لايتم إلا بالوسائل التعليمية. ولايتصدى له إلا العظماء الأفذاذ الذين لاتغريهم الشهرة الآنية، ولكنهم يطمحون إلى الذكر الخالد (53). ومن هذه الطينة كان محمد المختار السوسي.

يستنتج مما سبق أن محمد المختار لم يكن ينظر إلى العلم كهدف في حد ذاته، بل كوسيلة مزدوجة الهدف في البداية، ولكن غايتها القصوى واحدة في النهاية.

فهو أولا يساعد على توعية الناس بطبيعة أوضاعهم المجتمعية والسياسية، وبالتالي يمكنهم من تقويمها تقويما صحيحا، وآنذاك فقط يتأتى استنباط الوسائل الناجعة لتغييرها أو تحسينها على الأقل. وهو ثانيا يؤدي بالضرورة - وفي غالب الأحيان - إلى طرح تساؤلات، والبحث لها عن أجوبة. تساؤلات تنصب - بصفة خاصة - في مثل هذه الحالة على الماضي،

على التاريخ. وحينما يصل المرء إلى هذا المستوى، فلا بد أن يجد في تاريخه، تاريخ أمته، عناصر نهوضه، عناصر نهوض أمته. لأن التاريخ هو السر المتحكم في الحاضر في جميع الحالات. وهذا صحيح مادامت الحالة الحاضرة لكل مجتمع، بكل علاقاتها، مرتبطة بخيوط متينة بما كان في السابق.

أما الغاية التي تجمع في النهاية هذين الهدفين، فهي تحقيق نهضة شاملة، مبنية على الأصالة، ومستفيدة من مكتسبات العصر في ميادين العلوم العصرية، هذا هو - في نظري - السلوك الفكري لمحمد المختار في تعامله مع الواقع المعاش. وهذا السلوك هو الذي يلقي أضواء أخرى على سلوكه في إطار الحركة الوطنية.

محمد المختار السوسي تجسيم لـ: «الصوفية الوطنية»

إن عبارة «الصوفية الوطنية» ليست مني. ولكنها من الفقيه الجليل محمد بن عبد الله الروداني، الذي عاشر محمد المختار السوسي مدة طويلة وعرفه حق المعرفة (54).

إنها تصف سلوك محمد المختار في ميدان النضال الوطني، ولكنها لاتحدده، فإذا كانت وطنيته صوفية فلأنها كانت عميقة متأصلة، تعطي ولاتأخذ، بعيدة المدى، جذرية المقصد، لاتهدف فقط إلى طرد المستعمر من البلاد، ولكن ترمي كذلك وفي نفس الوقت إلى تهيئ البلاد للشروع في بناء نهضة شاملة ثابتة الأسس.

فوطنية محمد المختار - رغم أنها امتزجت في أعماقه بالصوفية المتأصلة الصافية - لم تكن ذاتية جامدة، ولكنها كانت فعالة عاملة بعيدة المرمى، انصبت كلها - ظاهريا على الأقل - على التعليم. قلت ظاهريا لأن هناك إشارات متعددة، منبثة في كتبه، تثبت أنه كان يقوم بدور آخر لايقل أهمية عن التعليم.

وفي هذا المجال أيضا سأكتفي بإبداء بعض الملاحظات التي تكونت لدي بعد قراءة سريعة لبعض مؤلفاته المنشورة.

أولا : إن الغيرة الدينية على الوطن لم تكن جديدة على محمد المختار، لأن والده الشيخ كان في أواخر حياته من الدعاة المعروفين في سوس باستنهاض الناس إلى الجهاد ضد المستعمر

بعد نزوله بالدارالبيضاء ونواحي وجدة (55). كما أن محمد المختار شهد - وهو صغير - الهزة الكبيرة التي ملأت كل أرجاء سوس عند قيام حركة أحمد الهيبة في تيزنيت (1330 هـ) والتي كان السوسيون عمادها المتين. ولولا غيرة هؤلاء على وطنهم لما اتبعوا أحمد الهيبة رغم كل عيوبه (56)، فهو إذن لم يتعلم الوطنية من أحد لأن وطنيته من دينه لا العكس كما قال (57). ولكن الذي وقع - وهذا شيء طبيعي - هو أن دروس بعض الرواد السلفيين كأبي شعيب الدكالي (58)، ومحمد بن العربي العلوي (59)، بالإضافة إلى قراءاته الكثيرة، واطلاعه على أفكار الحركات المصرية والتركية والسورية والهندية والأفغانية والإيرانية والتونسية (60)، أيقظت وطنيته الكامنة، وأعطتها توجيها عصريا (61) يرتكز أساسا على التوعية المنظمة، والعمل الدؤوب في مجال التكوين الثقافي والسياسي اللذين كانا يكونان وجهين لشيء واحد خصوصا في الفترات الأولى من تاريخ الحركة الوطنية.

ثانيا: كان اتصال محمد المختار بالمراكز الحضرية وأبنائها قد أحدث تحولا كبيرا في آرائه وأفكاره. ولكنه لم ينجرف كل الانجراف مع الحياة العصرية. وهذا ما قاله في الموضوع: «فإن الدعاية العصرية تمكنت مني بسرعة، فطار غيرها شعاعا. ولولا ما كنت عرفته قبل ذلك، وألفته من الصلاة، ومن الاعتقاد الحسن في أهل الخير، لكنت ككثيرين من غيري» (62). ويقول كذلك: «استبدلت فكرا بفكر، فتكون لدي مبدأ عصري على آخر طراز، قد ارتكز على الدين والعلم والسنة القويمة» (63). إن هذه الأقوال ذات أهمية كبيرة - في نظري - لأنها تلقي الأضواء على شخصية محمد المختار السوسي من حيث تعامله مع الحياة العصرية، التي لايرفضها ككل ولكنه - في الوقت نفسه - لم يتبن كل مظاهرها (الملبس مثلا، كل أو جل زعماء الحركة الوطنية تخلصوا من اللباس الوطني، ولبسوا الأوربي)، ولم يقتمش قماشها كما فعل غيره من بعض رواد الحركة الوطنية أي أنه حافظ على مظهره وعمقه الديني كمغربي مسلم. دون أن يؤدي به ذلك إلى التزمت الفكري. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن الأقوال المذكورة أعلاه، يمكن أن نشتم منها نوعا من النقد لسلوك بعض رفاقه الأوائل في الحركة الوطنية، وخصوصا أولئك المتواجدين في فاس (لأن هذه الأقوال كتبها

حينما كان يتحدث عن مقامه في فاس)، والذين تعاملوا - على مايبدو - مع الحياة العصرية تعاملا آخر ربما أدى إلى المس ببعض المقومات الدينية. وهذا مالم يستسغه السوسي ابن الزاوية. وقد يكون هذا الاختلاف في وجهات النظر - في هذا المجال - من بين الأسباب التي خلقت لديه نوعا من التحفظ من الذين يمارسون العمل السياسي بشكله العصري، واختار هو ممارسة «**الفكرة الوطنية المتركزة على الدين والأخلاق السامية**» (64). ومع ذلك فانه لم يقطع الصلة معهم، بل يبدو أنه كان محركا أساسيا في هذا المجال (خصوصا في مراكش) كما سنرى، ولكنه اختار أن يقوم بذلك من موقع أسدل عليه هو كثيرا من الظلال، حولت فيما بعد إلى ستار قاتم طُمس دوره الخطير في مجال السياسة والتكوين السياسي، حتى أن بعضهم - ممن يعرفون كل ماقام به من أعمال جليلة - تجرأ وقال عنه: «إن فلانا (يعني المختار السوسي) إنما هو فقيه الجرومية» (65).

ثالثا: إذا كان محمد المختار يستغل كل فرصة سانحة ليتبرأ من السياسة ومن العمل السياسي، ويؤكد دائما أنه «رجل العلم لارجل السياسة» (66) فإننا نشك في مايزعمه. وستكون حجتنا في ذلك هي بعض ماعثرنا عليه من عبارات وردت في كتبه، رغم أننا لم نستقصيها كلها. وسنضيف بعد ايراد هذه الأقوال بعض الاستنتاجات.

وهذه أقوال محمد المختار:

- «... وقد **أسسنا** هناك (فاس) جمعيتين: الأولى جمعية الحماسة [وهي جمعية ثقافية] وقد اتخذني الأعضاء رئيسا لأنني أول من دعا إلى ذلك (...) والثانية جمعية سياسية سرية، **أسسناها** في 12 رجب 1344 (1924-1925). (...) وقد كان لهذه الجمعية فروع...» (67).

«فقد كنا نعمل أعمالا ما كنا نقدرها قدرها ثم انكشف الغيب عن أنها من الأعمال الجسام (...) فما أسعد من عاش لربه ولشعبه، وما أحظى من لفظ نَفَسَه في الذي يرضي به دينه وأمته» (68).

وكتب معلقا على استنطاقه من قبل البياز خليفة باشا مراكش آنذاك، بعد أن نفى له

كل علاقة مع عبد الله إبراهيم وعبد القادر حسن: «**الواقع أنني معهم في جمعية سرية، ولكنهم يظهرون بالسياسة وأنا لازمت حالتي العلمية**، وقد دخل معنا أناس كمولاي أحمد المنجرة والعربي بنيس وآخرين، وكل هؤلاء كونوا أنفسهم بأنفسهم، **وإن كان الناس إذ ذاك يقولون: إن فلانا كونهم. ومن هو فلان حتى يكون غيره؟**» (69).

- «.. وكان بيني وبين الأول (عبد القادر المسفيوي) فوق ذلك شيء آخر زائد، حتى إننا لكروح واحدة في جسمين، لا أخفي عنه ولايخفي عني شيئا، **وقد دخل مع العاملين سرا** (...) فحين جمعتنا أيضا هذه الجامعة (أي العمل الوطني السري) ازداد بعضنا ببعض ثقة واعتمادا. فكنت بعد كلما تلاقينا أقول له - **وأنا وهو نرى مانحن فيه من هذه الاجتماعات المتموجة من الشباب** - أتدري أنه لابد لنا من يوم قمطرير؟ وأن هذا كله، وان كان غالب مانجول فيه دروسنا، لابد أن يناط بنا غدا، بل **يناط بي أنا على الخصوص** (لأنه هو المؤسس رغم أنه لايقولها تعففا). ولكن رأيي أن الإنسان يجب عليه في أمثال هذه الظروف أن لايحني هامته» (70).

«.. على أنني أتيقن من بعيد، منذ جعلت هدفي الوحيد هو نشر التعليم الصحيح، **وبث التفكير** في مراكش **بواسطته** أنني مُبْغَضٌ مشنوء (..) فالمشتغل بهذا أشد عندهم ممن يشتغل **بصريح السياسة**. وإنما قلت بصريح السياسة اتباعا للذي كان متعارفا عند الناس. **وإلا فكل من يهتم بأي شيء مما يعلق بمقومات الأمة كيفما كان حتى الاهتمام بالجرومية مثلي** (إن محمد المختار لم ينسى هذه العبارة التي تدل على أكثر من معنى، وقد أشار إليها في أكثر من مكان في الإلغيات بصفة خاصة)، فإنه عند هؤلاء المستعمرين مشتغل بالسياسة» (71).

- «.... فكنت وأنا أريق الماء (في طريق النفي - في ويركان؟) أتناول رسالة من الأخ علال كان كتبها لي بالأمس جوابا عن شيء طلبته، وفيها تحريضي **وتشجيعي** على أن يندمج في الشباب كل المخلصين للوطنية....» [مزق الرسالة ودفنها خوفا من التفتيش] (72).

- فلئن خفتم [والخطاب هنا موجه إلى المستعمرين] من انتشار الوطنية فإنها لابد منتشرة **بي** وبغيري على رغم أنوفكم» (73).

وفي آخر الفصل الذي تحدث فيه عن منفاه، والذي أخذت منه جل الأقوال المذكورة أعلاه، كتب مايلي: «.. **وأوجزت أيضا في أسباب أخرى، وأغفلت بعضها عمدا إلى فرصة أخرى، لأن هناك خبايا في زوايا ندعها، والتاريخ غير المسجل الآن**» (74).

[هذه الفقرة تعتبر أكبر دليل على أن محمد المختار لم يقل كل شيء بخصوص دوره الحقيقي والخطير في النضال الوطني. ولو أطلعنا على كل الحقائق لانقلب كل ما هو متداول الآن عن الحركة الوطنية، ودور كل واحد ممن ينتسبون إليها. ولتأكدنا بشكل لا يقبل أي جدال أن الخبايا الموجودة في الزوايا، ستطيح - لو عرفت - بكثير من الرؤوس المارقة التي اشتغلت أو لم تشتغل «بصريح السياسة»].

وحينما تحدث عن الضجة التي أحدثها الظهير الاستعماري (16 ماي 1930) [وهنا أشير فقط إلى أن الذين يسمون هذا الظهير المشؤوم بالظهير «البربري» يرتكبون عن قصد أو عن غير قصد، جريمة كبرى في حق كل الأمازيغيين المغاربة. لأن الذين لايعلمون - وما أكثرهم - يعتقدون أن هذا الظهير الاستعماري من صنع هؤلاء، مع أن الحقيقة هي عكس ذلك. بل إن أكبر ضحية لهذا الظهير هم الأمازيغيون أولا وأخيرا، رغم أنهم حاربوه بكل قواهم، بل إنهم حاربوا الاستعمار منذ دخوله إلى مابعد صدور هذا الظهير، لأن مناطق سوس لم تضع السلاح مرغمة إلا حوالي 1934، رغم كل ذلك فإنهم يذكرون به دائما وكأنهم صانعوه].

أقول حينما تحدث عن الضجة التي أحدثها هذا الظهير ذكر أن التهامي المعروفي (وكان نائبا في إدارة المحافظة بمراكش) أقام المدينة وأقعدها بالدعاية الحارة لإعلان اللطيف ضد الظهير الجائر. وأضاف: «ولم يكن إلا أيام قليلة حتى قَفَّ الشَّعَر من الناس، وعزموا على فعل ما فعله إخوانهم من أهل الحواضر، ثم أرسلت إليه إدارة الشرطة، **فألزمته بالخروج في الحين من الحمراء، وقد كان جاء إلي قبل أن يقوم بذلك لأني أنا الذي شجعته**. فلما أمر بمغادرة مراكش جاء إلي بسرعة بكثير من حاجه ثم سافر في الحين، ومن أثناء هذا والعيون تحوم **حولي** لما لي مع (حول مائدة الغذاء، ص 7) المذكور من الاتصال الدراسي **[الاتصال** الدراسي هنا يغطي العلاقة الحقيقية وهي العلاقة السياسية] لأنه يأخذ عني بعض الدروس

ويرافقني. وقد كنا اتفقنا معا على أن يقوم هو بذلك الدور، كما اتفقنا مع الأخ العربي بنيس على أن يفرق مناشير في الموضوع، ففرقها سحر يوم فملأ بها المساجد وقباب الصالحين...» (75).

سأختم هذه النقول التي تدل دلالة واضحة على أن محمد المختار لم يكن فقيه الأجرومية كما قيل عنه، بل قطبا من أقطاب الحركة العلمية والسياسية في المغرب كله، وفي الجنوب بصفة خاصة. وهذا دليل آخر أنقله من رسالة وجهها إليه صديقه الأول في فاس وهو مولاي الصديق العلوي، وهي منشورة بآخر كتاب مطبوع للمرحوم محمد المختار السوسي، تحت عنوان «ذكريات».

تقول الرسالة: «الأخ العزيز سيدي محمد المختار السوسي، غادرت (فاسا) **فغادرها قطب اجتماعات متواصلة الجهود، ماكانت لتكون لولاك**. ألم تكن أنت سبب الوصلة بين نشء متحفز للمعالي ناظر إلى بعيد.

ألم تكن أنت الذي دعوتنا إلى الاتحاد في المبدأ، فكان الغازي وعلال والكتاني وهذا العبد، ومكوار كحلقة مفرغة لا يدرى أين طرفاها. فإن نتس لاننس جمعية «الحماسة» التي ترأسها، فندرس فيها ديوان الحماسة والسيرة النبوية، ثم كان ذلك هو السبب حتى حييت اللغة ونبغ الآخ علال وعرف الناس ماهي السيرة، إنني لا أعترف لك عن غيري إلا بمثل ما أعترف لك به عن نفسي (...) يامن لايصلح إلا لجمع القلوب على المنفعة العامة، ثم ينسى هو نفسه بينهم، فلا يظهر إلا بمقدار. (...)» (76).

وهذه شهادة أخرى من شخص معروف في مراكش بماضيه النضالي، هو عبد القادر حسن، تؤكد هي بدورها أن محمد المختار السوسي، كان وراء كل التنظيمات السياسية الأولى في مراكش سواء منها السرية أو ذات الطابع المجتمعي المحض في الظاهر.

يقول عبد القادر حسن: «**وعندما اتصلنا مثلا بالمختار السوسي اتسع نطاق عملنا لاندماجه في الحركة «الوطنية»** (77) وجوابا عن سؤال عن السنة التي تم فيها هذا الاتصال قال: «مابين سنة 1935 – 1937، أي قبل نفيه، وإن كان اتصالنا به، بدأ سنة 1934 عندما

أسس «الزاوية الدرقاوية» بباب دكالة درب الزاوية، كما أسس في الوقت نفسه مدرسته. وأخذ يعطي بعض الدروس في كلية ابن يوسف ومسجد باب دكالة **وكنت أحضر بعض دروسه، وكنا ننظم سهرات في منزله قبل بروز الحركة الوطنية واتساعها، وكان يلح دائما أن يبقى في السر..»** (78).

تلك كانت بعض الاقتباسات والشهادات التي تثبت بشكل لايتطرق إليه الشك أن محمد المختار السوسي كان هوالمحرك الرئيسي للحركة الوطنية في مراكش (79)، رغم أنه حاول، بكثير من الحرص، أن يخفي نشاطه السياسي هذا، لا عن السلطات الاستعمارية وأذنابها فحسب، بل حتى عن المغاربة الذين لم يعرفوه في ذلك الميدان. إنه كان يتجنب الحديث عن أعماله السياسية – عكس مافعله غيره ممن قاموا بشيء أو لم يقوموا به – وهذا لايمكن شرحه إلا بشيء واحد، هو أن محمد المختار كان ينظر إلى كل ماقام به في هذا المجال نظرة تختلف عن نظرة جل رواد الحركة الوطنية. فوطنيته من دينه، وليس دينه من وطنيته كما قال. وبما أن المؤمن لا يتبجح بتدينه، فإن محمد المختار تحاشى التبجح بأعماله الوطنية في ميدان السياسة، لأنه يعتبرها واجبا دينيا لايقصد به إلا ارضاء ربه وضميره.

واعتقد أن هذا يكفي ردا على الذين يزعمون – عن سوء نية – أن محمد المختار السوسي لم يكن إلافقيه الأجرومية (80)، وأنه أصيب «بالفشل أو العجز الذاتي في ميدان العمل السياسي (...) هذا الإخفاق سيدفع بصاحبنا من جهته إلى «الهروب» والاحتماء بالعمل «الأكاديمي» في مجال التاريخ خصوصا» (81).

إن هذا الحكم السريع المغلف بكثير من العبارات المنمقة الجوفاء، على رجل كرس حياته كلها للعمل الوطني بشقيه: السياسي والثقافي – وهذان لايمكن فصلهما في كل عمل سياسي حقيقي – إن هذا الحكم يخفي كثيرا من الخلفيات البئيسة لا مجال للتعرض لها هنا. ولنذكر فقط أن صاحب المقال المذكور اتهم محمد المختار السوسي بأن فكره: «لايمكن أن يخرج عن حدود الأفق الاستراتيجي ايديولوجيا وسياسيا للمؤسسة الرأسمالية الاستعمارية نفسها..»؛ وقال عنه أيضا – في نفس المقال: «سيجد المختار نفسه يفكر تفكيرا فرنسيا رغم

أنه بلغة عربية...» (82)

هذه الاتهامات التي لاتستند إلى أي أساس من الواقع نفثها صاحبها، لا لشيء إلا لأن السوسي كتب كل ماكتب عن سوس. وهكذا كُتب على محمد المختار أن يزعج الاستعمار في حياته، والأغرار في مماته. ولكنه أسدى خدمات جلى لوطنه وأمته، ستبقى خالدة في الصحف التاريخية، التي ستحفظ للأجيال الحاضرة واللاحقة من أبناء هذا الوطن المجيد، أحسن ذكرى عن زعيم المغرب الزاهد محمد المختار السوسي رحمه الله آمين.

الهوامش:

(1) انظر الإلغيات، ج1، ص 213 - 214.

(2) من أفواه الرجال، ج1، ص 7.

(3) الإلغيات، ج 1 ص 35 - 39 ؛ وج2، ص 231.

(4) معتقل الصحراء، ص 16.

(5) معتقل الصحراء، ص 21 وما بعدها.

(6) الإلغيات، ج2، ص 221.

(7) الإلغيات، ج2، ص 223.

(8) الإلغيات، ج2، ص 220.

(9) الإلغيات، ج2، ص 224.

(10) الإلغيات، ج2، ص 224، أما عن أسباب انعزاله فتعود إلى مايصيبه الفينة بعد الأخرى من «زوابع صوفية» كما يسميها (الإلغيات، ج2 ص 223-224)، وقد تعود إلى القلق العميق الذي أصيب به بعد خصامه مع أخيه الأكبر والذي يسميه «من رباني» (الإلغيات، ج 2، ص 220 - 222).

(11) الإلغيات، ج2، ص 225

(12) الإلغيات، ج 2، ص 225

(13) الإلغيات، ج2، ص 227.

(14) الإلغيات، ج 2، ص 225 ومابعدها.

(15) الإلغيات، ج 2، ص 226.

(16) الإلغيات، ج 2 ص 226 - 227.

(17) الإلغيات، ج2، ص، 226.

(18) إيليغ قديما وحديثا، ترجمة المؤلف (محمد بن عبد الله الروداني)، ص «يز»، وص «ك»؛ والإلغيات، ج1، ص 24.

(19) الإلغيات، ج1، ص 8 و 34.

(20) الإلغيات، ج2، ص 219 ومابعدها.

(21) انظر رحلة الوافد، عبد الله بن إبراهيم، تحقيق صدقي علي، ص 93 - 142 وغيرها، 261 وغيرها (غير منشور).

(22) انظر محمد المنوني «حضارة وادي درعة» فصلة من «دعوة الحق»، عدد 2 و3، السنة 16 (1973)، ص 19. انظر كذلك: Marcel Bodin, "La zaouia de Tamegrout", in les Archives berbères, V. 3 Paris 1918, fasc.4.p 273, note 1.

(23) المنوني، **المرجع أعلاه**، الصفحة نفسها.

(24) محمد بن ناصر الدرعي أقام بالقاهرة مدة طويلة، واشترى منها عددا كبيرا من الكتب - تعداد الكتب في هذه الخزانة قدر في بداية القرن XXب 10.000مجلد، انظر Marcel Bodin، **المرجع السابق**، ص 273، تعليق 1.

(25) انظر **البيان المغرب** لابن عذاري، ج 4، ص 10، (بيروت 1967)؛ والناصري، **الاستقصا** (1954) ج2، ص 7 وما بعدها؛ والمختار السوسي، **سوس العالمة** (1984)، ص 17.

(26) انظر **رحلة العبدري**، تحقيق محمد الفاسي (الرباط 1968)، تقديم ص «ح».

(27) المختار السوسي، **سوس العالمة**، (1984) ص 64 وما بعدها.

(28) انظر **الإلغيات**، ج 2 ص 100 ومابعدها؛ وقارن مع اليوسي في رده المشهور على الرسالة الإسماعيلية.

(29) انظر المعسول ج 1، ص «ج» من المقدمة.

(30) انظر الإلغيات، ج2، ص 231.

(31) الإلغيات، ج2، ص 217.

(32) أسست الزاوية سنة 1302 هـ، انظر المعسول، ج1، ص 223.

(33) المعسول، ج1، ص 230 وما بعدها.

(34) الإلغيات، ج2، ص 215 ومابعدها.

(35) الإلغيات، ج2، ص 217 ومابعدها.

(36) الإلغيات، ج 2، ص 219 - 220-221-223 وغيرها.

(37) الإلغيات، ج 2، ص 224.

(38) الإلغيات، ج 2، ص 228.

(39) الإلغيات، ج2، ص 228.

(40) الإلغيات، ج2، ص 217 - 219-220 وبعدها.

(41) الإلغيات، ج2، ص 221.

(42) الإلغيات، ج2، ص 216 ومابعدها 224-225.

(43) الإلغيات، ج2، ص 223.

(44) الالغيات ج2، ص 224.

(45) الإلغيات، ج1، ص 29.

(46) الإلغيات، ج2، ص 227.

(47) قضى احدى عشرة سنة ونصف السنة في المنفى.

(48) الإلغيات، ج1، ص 7-8

(49) خصامه مع أخيه الأكبر، انظر **الإلغيات**، ج2، ص 220 - 222.

(50) الإلغيات، ج1، ص 41.

(51) الإلغيات، ج 1، ص 38.

(52) مجلة **الإيمان**، عدد 113- 114 (1982)، ص 116.

(53) الإلغيات، ج1، ص 10 ومابعدها.

(54) **إيليغ قديما وحديثا**، تقديم، ص «يز». وللتعرف على هذه العلاقة يقرأ هذا التقديم كله.

(55) انظر المعسول، ج1، ص 301.

(56) انظر **حول مائدة الغداء**، المختار السوسي، ص 90 ومابعدها؛ وكذلك **طاقة ريحان من روضة الأفنان**، لنفس المؤلف، ص 10 ومابعدها.

(57) الإلغيات، ج1، ص 59.

(58) الإلغيات، ج2، ص 225.

(59) الإلغيات، ج2، ص 226.

(60) الإلغيات، ج 2، ص 226-227.

(61) الإلغيات، ج2، ص 225 - 226.

(62) الإلغيات، ج2، ص 225.

(63) الإلغيات، ج2، ص 226.

(64) الإلغيات، ج2، ص 226.

(65) الإلغيات، ج1، ص 22.

(66) الإلغيات، ج1، ص 21-22-39-51.

(67) الإلغيات، ج2، ص 227.

(68) الإلغيات، ج2، ص 233.

(69) الإلغيات، ج1، ص 21، الواقع أن قرائن كثيرة تثبت أنه كونهم، انظر تعليق 78.

(70) الالغيات ج1، ص 30.

(71) الإلغيات، ج 1، ص 38.

(72) الإلغيات، ج1، ص 41.

(73) الإلغيات، ج1، ص 45.

(74) الإلغيات، ج1، ص 60

(75) حول مائدة الغداء ص 8.

(76) ذكريات، ص 16.

(77) أنوال الثقافي، 19 يناير 85، ص 9.

(78) المرجع نفسه ص9. نشير هنا إلى أن عبد القادر حسن كان عمره لايتجاوز العشرين حينما اتصل أول مرة بمحمد المختار السوسي. ويبدو أن عبد الله ابراهيم كان هو كذلك في سن رفيقه. أما محمد المختار، فقد تجاوز آنذاك

الخامسة والثلاثين من عمره، وأصبح أستاذا، وذا تجربة سابقة في تأسيس الجمعيات الثقافية والسياسية السرية (فاس). ألا يمكن بعد هذا كله، واعتمادا على كلام عبد القادر حسن نفسه، أن نستنتج، وبكثير من الثقة، أن محمد المختار كون هؤلاء المناضلين، ودفع بهم - وباتفاق ورضى الجميع - إلى ممارسة السياسة الصريحة، في حين بقي هو في الظل؟

إن نفي محمد المختار، والضجة التي أحدثها هذا النفي سواء على صعيد مدينة مراكش أو على صعيد الوطن كله، لدليل قاطع على أن للرجل دورا خطيرا في الحركة الثقافية والسياسية في مراكش. (انظر مجلة «العلم» سلسلة مغرب 84 (خاص مراكش) عدد 2 دجنبر 1984، ص 21-22) /

(79) أثبت هذه الاقتباسات والشهادات داخل نص هذا المقال - واستسمح القارئ، على ذلك - لسببين هما:

1- تمكين المهتم من التعرف عليها بسهولة أي دون تحميله عبء الرجوع إليها في مضانها.

2- درء كل شرح مغرض لما أقول، باستغلال جهل الناس بالنصوص التي أوردتها.

(80) انظر عند التعليق 65 نتوفر الآن على شهادات حية، من أصدقاء محمد المختار وتلاميذه، تثبت أنه تألم كثيرا حين وصف بهذا الوصف، الذي لايعتبره قدحا في حد ذاته، ولكن لأنه اعتبره ذا خلفيات تنم عن سوء نية، وحسد كبيرين.

(82) انظر مجلة «**الثقافة الجديدة**» عدد، 22، السنة الخامسة (1981)، ص 129.

(82) **المرجع السابق**، ص 124 -125.

التاريخ وعلم اللهجات*

لوسيان فيفر

ترجمة: المؤلف

إن تقدير الأهمية القصوى التي يمكن أن يسفر عنها التعاون بين التاريخ وعلم اللهجات، في دراسة عدد من المسائل الخاصة، كان ولاشك، خلال السنوات الأخيرة، أسهل بكثير من تفعيل هذا التعاون نفسه. ذلك لأن المرء لا يصبح عالما في اللهجات بطريقة ارتجالية، هذا من جهة، ومن جهة أخرى لأن مونوكرافيات (Monographies) الاختصاصيين المشتغلين بالأبحاث الصوتية (Phonétiques) أو النحوية فقط، كانت قد بقيت مهملة كذلك من المؤرخين، ولكل الذين عرفوا هذه الوضعية وتأسفوا عليها، نود أن نشير هنا بسرعة إلى ظهور مؤلفين حديثين ونشير كذلك إلى توجهاتهما: ورغم وجود اختلافات عميقة بخصوص المنهج والأصل والإيحاء، فإنهما، من وجهة نظرنا الخاصة، يبدوان لنا كذلك غنيين بالوعود.

---

* نشر هذا المقال في كتاب « وقفات في تاريخ المغرب » كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، الطبعة الأولى 2001

ها هي ذي أولا أطروحة قدمت بمدرسة شارت (L'Ecole des chartes)، خصصت لدراسة مسألة هامة تتعلق بالإسكان (Peuplement)، روجعت وتممت، بعد موت مؤلفها، قصد النشر ضمن منشورات خزانة مدرسة الدراسات العليا (1) (Bibiliotèque de l'Ecole des Hautes- Etudes) إنه كتاب كامل الوضوح، يُدرك مرماه العام بدون كثير عناء.

في شتنبر 1890،ذهب المؤلف في جولة إلى الجنوب الغربي الفرنسي قصد دراسة لهجات بيارني(Patois béarnais). وكان يعرف مقدما بأن أداة التعريف (L'article) في المنطقة التي سيتجول فيها، تتخذ شكلين مختلفين: ففي السهل المجاور لجبال البرانس، يوجد شكل «لُو» و«لاَ» (lu, la)، وفي أودية الجبل المسكونة، يوجد شكل «إتْ» و«إرَ» (et, era). هذه القاعدة مؤكدة بالفعل في مجموع المنطقة، ماعدا في وادي «أوصُو» (Ossau)، دون غيره، حيث يلاحظ أنه في جميع القرى، باستثناء ثلاثة، تقع على الحد الفاصل بين السهل والجبل بالذات، وجد [المؤلف] la, lu بدل era, et ها هو ذا المشكل قد طرح: كيف يمكن تفسير هذا الشذوذ المزدوج مرة واحدة؟

إن أول فكرة تخطر على البال، هي أن ما وقع هنا لابد أن يكون من قبيل الغزو الشكلي: [أي أن] أداة التعريف (L'article) السهلية صعدت شيئا فشيئا عبر الوادي، منحية أمامها أداة التعريف الجبلية. نعم، ولكن في هذه الحالة، كيف يفسر عدم تغلبها [أداة التعريف السهلية] في القرى الثلاثة الأولى التي صادفتها؟ ثم لماذا وقع هذا الغزو في وادي أُوصُو (Ossau) وحده دون غيره؟ أوصو ليست له علاقة مع السهل أكثر من الأودية المجاورة، ثم إن هناك أمثلة كثيرة في المنطقة تظهر أن وجود علاقات قارة ومستمرة ووثيقة بين قرى السهل وقرى الجبل لم ينتج عنه بتاتاً تخلي هذه الأخيرة عن أداة التعريف التي تستعملها.

ينبغي البحث في اتجاه آخر إذن: فإذا لم يكن غزو الشكل (Invasion de forme) هو الذي وقع، فإن الواقع المحتمل هو غزو السكان (Invasion de population). فوصول مجموعة بشرية آتية من السهل إلى [وادي] «أوصو» (Ossau) واستقرارها به محتفظة بلهجتها، قد يكون، لحسن الحظ، تفسيرا كافيا للوقائع المطلوب تفسيرها. إنها فرضية جد مقبولة:

فتنقلات السكان المشابهة لهذه، أشير إليها مرات متعددة، وخاصة منها تلك التي تتم بالمناطق الجبلية. غير أن الأمر يقتضي تبرير ذلك وتأكيده بالوقائع، وهذا ما يحاول المؤلف القيام به معتمدا على معطيات علم اللهجات وعلى معطيات التاريخ.

وبالفعل فقد انكب طويلا على دراسة لهجات وادي «أوصو» (Ossau) والأودية المجاورة، وأبرز التشابهات المدهشة الموجودة بين كل الذين حافظوا على شكل «إتْ» و«إرَ» (et, era) في شرق وغرب بلاد «أوصو» (Pays Ossalois)، وتوافقها العجيب فيما يتعلق بالوقائع القديمة على وجه الخصوص. فقد أثبت وجود تقارب كبير بين هذه اللهجات ولهجة قرى «أوصُو» الثلاثة التي انفردت بعدم أخذ أداة التعريف السهلية. وأكد أخيرا هذا الواقع الذي أثبته من قبل التوزيع الجغرافي للأداة وحده: [ويتجلى هذا الواقع في] أن لهجات وادي «أوصُو» التي يستعمل فيها «لاَ» و«لُو» (La, Lu)، هي بالتأكيد لهجات مرتبطة بتلك المتداولة في السهل، فهي [إذن] لهجات جاءت من السهل.

هكذا نرى أن الأبحاث اللسانية المحضة، التي سمحت من قبل بطرح المشكلة، هي التي مكنت من ضبط حدودها. إنها تقوم بأكثر من ذلك: إنها توفر عناصر الحل. لأن الدراسة المتأنية للهجات السهل، لا يستنتج منها وجود قرابة عامة بينها وبين لهجات وادي «أوصُو» فحسب، ولكن وجود قرابة خاصة بين البعض منها، مُوزَّع جغرافيا على مجموعتين متباينتين وبين لهجات قرى «أوصو» (Villages Ossalois).

هل يمكن الإختيار بين هاتين المنطقتين؟ هل يمكن الذهاب بعيدا [في البحث]؟ نعم، ولكن ليس بمساعدة علم اللهجات (La dialéctologie) كما وقع في السابق. إذ منه تولد المشكل، وبواسطته أمكن تبيان حدوده، وعن طريقه أخيرا أمكن لَمحُ الحل ثم الاقتراب منه. حان للتاريخ أن يتدخل الآن، وأن يتم ما بدأته، من قبل، الدراسات اللسانية، ويؤكده.

هذا المدخل يبدو صعبا في البداية: فمن بين النصوص والوثائق- وهي نادرة جدا قبل القرن الحادي عشر، متوفرة بكثرة بعد ذلك- التي تهم وادي «أوصو» أو المناطق السهلية المحيطة به، لا يوجد منها بتاتا ما له علاقة بالاحتلال المفترض. ولكن ألا يمكن أن يستخرج من

هذه الملاحظة السلبية شيء ما إيجابي : وهو أن الإحتلال في حالة ما إذا وقع، فإنه ما كان له أن يتم بعد القرن الحادي عشر، لأنه لو وقع بعد ذلك لاحتفظ لنا واحد من النصوص الكثيرة التي نتوفر عليها بذكرى حدث بهذه الضخامة؟ ها هي ذي الهجرة إذن قد حُصرت على ما يبدو، من حيث الفترة الزمنية التي وقعت فيها، فيما بين القرن السادس، وهو العصر المحتمل للرومنة (Romanisation) الكاملة للإقليم، والقرن XI. هذه الفترة من التاريخ تعد بصفة خاصة مضطربة. إذ هي فترة الغزوات الكبرى والاكتساحات (Ravages) والكوارث (Désastres). وبهذا الخصوص بالضبط تقول نصوصنا بأن النورمانديين خربوا، في منتصف القرن التاسع في إقليم الجنوب الغربي (Sud-Ouest) حاضرة (Cité) تسمى (Beneharnum) التي ربما كانت تحتل موقع (Lescar). ولهجة (Lescar) واحدة من التي أظهرت التجربة الدياليكتولوجية قرابتها الوثيقة من لهجات «أوصو» (Le patois Ossa-lois): وانطلاقا من هذا يكفي أن نخطو خطوة واحدة ليتم ربط الهجرة المفترضة بتخريب (Beneharnum). لقد خطا المؤلف هذه الخطوة بسهولة زاد فيها اعتقاده أيضا بأن واقعاً آخر تدخل لتأكيد فرضيته : [هذا الواقع يتجلى في] كون قرى «أوصو» كلها تملك، منذ زمن عريق في القدم، أرضا واسعة (Lande) هي (Pont-Long) التي تقع حوالي (Lescar) بالذات.

لاحظ المؤلف إذن توافق افتراضاته التاريخية مع ملاحظاته اللسنية، فاعتقد أن بإمكانه أن يخلص إلى أن سكان «أوصو» هم من ذرية سكان Lescar والنواحي المجاورة لها، طردوا إلى الجبل بفعل الغزو في القرن التاسع، واحتلوا فيه كل الوادي باستثناء ثلاثة قرى بقيت في ملك السكان القدامى. وهكذا تكون الوضعية الحالية قد فسرت بمهارة.

فسرت بمهارة، ولكن ليس بيقين. إذ عرضنا هذا يظهر، كما نرجو، كل ما هو مُغرٍ، غير أنه يظهر كذلك كل ما هو من قبيل المغامرة أو الجسارة في العمل الذي يشغلنا. إن المؤلف أضاف فرضيات لسانية إلى فرضيات تاريخية غير أنه لا يمكن بحال أن ينتج اليقين عن مجموع من الفرضيات. ولكن الشيء المهم الموجود في هذا الكتاب في نظرنا، ليس بتاتا هو القيمة الحقيقية لخلاصاته؛ وإنما هو جدة تصوره. وهذا ما تبينه الناشر السيد P. Passy،

وعبر عنه بوضوح في التقديم (ص IX). «إن الأطروحة نفسها، يقول الناشر، التي عمل أخي على إثباتها : سكان أوصو هم من ذرية سكان Lescar طردوا من قبل النورمانديين، هذه الأطروحة برهن عنها على ما أظن بطريقة لا يمكن دحضها»، لنتجاوز عن هذا الذي تم تأكيده : ولكنه أضاف وبكامل الصواب هذه المرة : «إن هذا يمثل حدثا تاريخيا قليل الأهمية». إن المهم «هو أنه من أجل إثباته **طبق علم اللهجات على التاريخ**. وهنا يكمن الحدث الجديد حسب علمي، لقد سبق أن تم تطبيق اللسانيات على التاريخ، غير أنه لم يقع مثل ذلك بالنسبة إلى علم اللهجات».

أن يكون حدثا جديدا وحدثا خصبا كذلك، إننا نرجو ذلك. إن [كتاب] أصل الأصالويين (L'origine des Ossalois) لا يتضمن منهجا جديدا ولم يأت به غير أن ظهوره يكون سابقة جديرة بالإشارة، كيفما كانت القيمة الحقيقية للأطروحة المقدمة فيه كذلك. نظرا لكثرة المسائل التي قد تمكّن الأبحاث المماثلة لهذه، من تناولها بالدرس ومن حلها أحيانا. من بين هذه المسائل تلك التي تتعلق بالإسكان، والتي تطرح على المؤرخ في كل لحظة، وخاصة في مناطق الجبال، الجورا (Le Jura) والفوج (Le Vosges) والألب (Les Alpes) والبرانس (Les Pyrénées)، هذه البلدان التي بقيت مدة طويلة كأوراش كبيرة للتحتيث، وكمستعمرات كبيرة للإسكان مفتوحة في أوربا أمام الأنشطة الحرة للسكان القدامى. هذه المسائل المهمة في حد ذاتها مرتبطة بأخرى، يمكنها أن تلقي أضواء لم تكن منتظرة على تاريخ القانون والمؤسسات السياسية أو البلدية (Municipales)، ونظام الشغل والنشاط الاقتصادي كذلك لإقليم بكامله.

إن قلة النصوص، وعدم توفر الدقة المطلوبة في الشواهد الوثائقية المتعلقة بمثل هذه المواد، بلغ حداً لا يمكننا معه الترفع عن الاستعانة بعلم اللهجات (Dialectologie) حين يبذل، بدراساته الخاصة، مجهودات لتحديد الأصل الجغرافي لمجموعة معينة من الكلمات في لهجة ما أو للهجة محددة في إقليم معين.

ونفس الشيء يمكن أن يقال حينما يتعلق الأمر بدراسة تكوين أقاليمنا والكيفية التي تم

بها ذلك. وهذا شيء لم يتأت بعد القيام به إلى الآن إلا فيما ندر. وإنما يقتصر في أغلب الأحيان على تحديد خط حدودها.

حينما نتمكن من أن نرى جيدا، وهذا ما حاولنا أن نسجله من قبل في مكان آخر، أن إقليما ينمو، كأي كائن حي، بطريقة بطيئة وعلى مدى مدة طويلة وأنه لكي يُتصور وجوده وتاريخه، لاينبغي أن يتخيله المرء وكأنه مكيف في نموه بدعامة صلبة مزعومة من الحدود الطبيعية، بل بالبحث في داخله بالذات، إن صح التعبير، عن قانون نموه التدريجي، فإن ذلك سيكون مرة أخرى دعما مناسبا كالذي وفره علم اللهجات، يؤكد أبحاثنا بأعماله ويساعدنا مثلا على التمييز عند حدود إقليمين ومجموعتين تاريخيتين، بين نصيب كل منهما في احتلال الأرض وتهيئتها.

هوامش

* **Histoire et dialectologie** هو العنوان الذي اختاره **Lucien Febvre** لمقاله هذا، والذي نشر في مجلة:

Revue de synthèse Historique, T. XII- 3(n° 36), Juin 1906, PP. 249-261

ويبدو أن هذا العدد من المجلة غير موجود في المغرب وربما كان هذا السبب في عدم اطلاع المؤرخين الباحثين المغاربة عليه. وكيفما كان الأمر، فإنني لم يسبق لي أن صادفت إشارة إليه فيما رأيته من أبحاثهم (هامش من المترجم).

1) Passy (J), **L'origine des Ossalois**, ouvrage revu et Complété Par P. Passy, **Bibiliothèque de L'Ecole des Hautes- Etudes**, Paris, Bouillon (Champion), 1904, XVI- 160p. et 6 Cartes, in-8.

Ali Sidqi Azaykou

Histoire du Maroc Ou les interprétations possibles

Centre Tarik Ibn Zyad

الثمن :
70 درهم

Ali Sidqi Azaykou

Histoire du Maroc
ou
Les interprétations possibles

Centre Tarik Ibn Zyad

Publications du Centre Tarik Ibn Zyad
17, Rue Baghdad.N° 5 - Rabat
Tél/fax : 00 212 037 70 62 62
e-mail : Centretarikibnzyad@iam.net.ma
Site web : www.centretarik.org.ma

* Livre : Histoire du Maroc ou les interprétations possibles
* Auteur : Ali Sidqi Azaykou
* Editeur : Centre Tarik Ibn Zyad
* Edition : Octobre 2002
* Impression : Imprial
* Dépôt légal : 0908/2001
* ISBN: 9954 - 0 - 2288 -0

L'INTERPRÉTATION GÉNÉALOGIQUE DE L'HISTOIRE NORD-AFRICAINE POURRAIT-ELLE ÊTRE DÉPASSÉE ? *

Dans le domaine de la recherche historique tous les problèmes ne sont pas résolus ; en tout cas, ils ne le sont pas et ne peuvent pas l'être définitivement. D'une part, parce que la connaissance historique est, par définition relative, et parce que l'impact du présent sur l'élaboration de l'écriture historique est considérable d'autre part.

Chaque écrit historique ne saurait, par conséquent, être qu'une relecture d'un passé insaisissable dans sa totalité, faite sous la pression, l'impulsion ou la volonté idéologique. Cela ne veut pas dire, bien entendu, que toutes les études historiques sont dépourvues de tout souci d'objectivité. Il en est qui sont, non seulement, des contributions appréciables à la découverte du passé humain, mais aussi des instruments qui permettent de montrer comment les hommes intègrent leur passé pluriel à leur présent toujours en devenir.

Dans le présent article, nous avons essayé d'attirer l'attention des chercheurs sur la possibilité d'une nouvelle réflexion sur l'histoire du Maroc, voire de l'Afrique du Nord. En effet, l'explication généalogique, à notre avis, doit cesser d'être considérée comme la base unique et indiscutable de toute l'histoire nord-africaine. Nos hypothèses sur ce sujet n'ont pour ambition que de susciter une discussion fructueuse entre les chercheurs, et de les inciter à se mettre en quête d'autres moyens documentaires pour enrichir nos connaissances sur un passé dont la dynamique profonde nous échappe encore.

* Etude publiée dans Hespèris-Tamuda. vol xxv- fascicule unique.1987

Un tournant historique

La conquête musulmane, malgré les premières difficultés dues essentiellement " aux erreurs politiques de la soldatesque de la conquête " (1) constitue, pour l'Afrique du Nord, le prélude à un tournant historique sans précédent. Ce tournant historique n'engage pas uniquement l'avenir des Imazighen, mais il condamme aussi leur passé à l'effacement quasi-total. Il y aura désormais deux ères qui s'opposent et s'annulent au sein d'une même histoire sans pour autant qu'une rupture totale intervienne pour empêcher l'inéluctable continuité. C'est une histoire, pourrait-on dire, qui recrée constamment le moment de la conquête.

L'adhésion de l'Afrique du Nord à l'Islam va effectivement la dévier, sur le plan religieux, tout au moins, de la voie sur laquelle elle s'était engagée sous l'occupation romaine (2). Si le christianisme n'avait séduit qu'une partie des Imazighen, malgré la durée relativement prolongée de sa présence en Afrique du Nord, l'Islam, par contre n'a mis que peu de temps pour obtenir l'adhésion de la grande majorité des habitants.

Il deviendra par la suite, la religion des masses les plus larges, et aussi le support idéologique de toutes les activités politiques. Désormais, c'est lui qui déterminera l'attitude de ses adeptes vis-à-vis de l'autre. Il consacrera définitivement le caractère conflictuel des rapports entre les deux rives de la Méditérannée: la musulmane et la chrétienne. Ce dualisme constituera le facteur déterminant de toute l'histoire extérieure nord-africaine jusqu'au **xxe** siècle. Par ailleurs, l'adhésion à l'Islam entraînera, bien entendu, des changements divers, affectant les domaines les plus variés de la vie des Imazighen. C'est ainsi, par exemple, que de tous les noms de groupes qui nous sont familiers grâce aux sources gréco-latines, quelques uns seulement subsistent encore dans les sources musulmanes (3). Maures, Autololes, Numides, Garamantes, Massyles, Masaesyles...sont remplacés presque immédiatement par d'autres noms comme Zenata, sànhaja, Masmuda, etc...(4) Iznaten, Iznagen et Imsmudn sont désormais les trois grands peuples auxquels appartiendrait l'ensemble des Imazighen (5). Changement d'idéologie, changement de noms ; c'est une constatation qui n'explique peut-être pas tout, mais il y a lieu de dire que ce changement impose une redéfinition de toute une histoire dont le courant profond reste, malgré tout, fidèle à lui-même. C'est ainsi que le problème des origines, par exemple, prend une place considérable dans les préoccupations des spécialistes avec bien entendu, tous les a priori idéologiques possibles (6). Mais nous pensons aussi que l'évolution interne des populations concernées serait à l'origine d'un bouleversement profond des mécanismes d'alliances, qui entraîne l'émergence d'autres patronymes tels que Imsmuden, Iznagen et Iznaten (7). Ces trois grands noms désignaient des entités socioloqiques et politiques très actives. L'histoire du Maroc musulman, dans ses moments de grandeur, fut, en effet, l'oeuvre des trois dynasties appartenant respectivement à ces trois entités Parmi les Almoravides, les Almohades et les Mérinides, seuls ces derniers conservent leur nom patronymique comme intitulé de leur dynastie. Le glissement des noms de l'éthnique vers l'idéologique est ainsi manifeste. Cela sous entend, à notre avis, qu'un dépassement de la mentalité tribale s'est déjà amorcé (8). Avec les saâdiens au XVIe siècle, le soufisme et le chérifisme condamnent définitivement le jeu des confédérations qui assurait, auparavant, le renouveau politique (9). Géographiquement et sociologiquement, les trois grands noms, Iznaten, Imsmuden et Iznagen, ne recouvrent plus qu'une réalité fort discontinue et sans prise sur le cours des événements. Mais l'histoire nous en garde encore un souvenir très vif. Elle nous donne, surtout, l'impression que ces groupes avaient, depuis longtemps, une grande disponibilité à adhérer à l'histoire nationale et universelle, sous la bannière du modèle islamique en matière de gouvernement (10).

Le moule généalogique est un modèle assimilateur.

Si les sources musulmanes s'ingénient à donner une explication généalogique aux origines de l'ensemble des populations marocaines (11), il y a lieu de penser que cet effort est inspiré par le schéma généalogique sémitique. Le fait qu'il ait été généralisé et considéré comme le seul facteur à avoir déterminé la mobilité sociale, et tout particulièrement chez les Imsmuden, sédentaires depuis fort longtemps (12) nous paraît comme étant le plus profond acte assimilateur que l'histoire des Imazighen ait jamais subi (13). C'est que l'interprétation de l'histoire, elle aussi, fait partie de l'histoire. La réalité historique telle que nous la connaissons à traves les sources et les oeuvres de l'histoire n'est pas toujours celle réellement vécue par les hommes du passé. Néanmoins, l'impact de la littérature historique sur le devenir historique des hommes ne saurait être en aucun cas considéré comme négligeable. Le passé une fois " connu ", sous quelque forme que ce soit, devient partie intégrante du présent et influence plus ou moins, les modes de pensée et les réactions

pratiques des individus et des sociétés. "Ces valeurs culturelles,nous les découvrons d'abord sous la catégorie de l'Autre, en les rencontrant comme "ayant existé" chez les hommes du passé, au sein de civilisations ou de sociétés disparues, mais dans la mesure où nous nous montrons capables de les saisir, de les comprendre, elles reprennent vie en nous, acquièrent en quelque sorte une nouvelle réalité et une historicité seconde au sein de la pensée de l'historien et de la culture contemporaine où celui-ci les réintroduit ". (H-I.Marrou, De la connaissance historique, p.242)

Les répercussions de l'adaptation arbitraire d'une histoire à une autre sont fâcheuses et de portée considérable. C'est, effectivement, le sens même de cette histoire qui se trouve ainsi modifié. En effet, le procédé généalogique implique nécessairement la problématique des origines, même lointaines, des Imazighen. Cela veut dire, évidemment, que ces origines deviennent sujet de discussion dans une période de transition très mouvementée. Et c'est, par conséquent, l'occasion idéale pour la spéculation sur un passé que l'on redéfinit selon les conjonctures du présent.

Autrement dit, toutes sortes d'intérêts interviennent pour créer des situations, individuelles ou collectives, adaptées aux nouvelles conditions. La volonté assimilatrice des vainqueurs, idéologiquement confortés, et les ambitions indivuduelles chez les vaincus, moralement désarmés, se conjuguent pour faire des " dégâts " considérables dont l'effet deviendra permanent. C'est peut-être dans cette perspective qu'il faudrait insérer le grand débat sur l'origine-orientale? des Imazighen, supposés nobles ou de basse extraction, selon les cas, et sur la reconversion de leurs symboles socio-culturels d'une façon générale (14).

b- l'explication généalogique est relative

L'explication généalogique de l'histoire du Maroc, voire de l'Afrique du Nord, considérée, jusqu'à nos jours, comme étant la seule possible, n'est, semble-t-il que peu plausible. " ...En effet, nous ne savons pratiquement rien des liens d'origine ou d'intérêt qui devaient réunir plus étroitement certaines tribus, aucun auteur antique ne nous ayant proposé une généalogie comparable à celle qu'édifiera Ibn Khaldun dans son *Histoire des Berbères* " (15). Les Imsmuden, tout particulièrement, semblent constituer depuis fort longtemps des ensembles socio-politiques, et rien ne prouve que leur unité était basée sur les seuls rapports de consanguinité (16). Cela dit, nous croyons,

par contre, que les iznaten (Zenata), et peut-être aussi une partie des Iznagen (Sanhadja), étaient organisés en fonction des liens de parenté entre groupes. Les raisons de cette assertion sont les suivantes:

1) Nous avons constaté, au cours d'une autre étude, que la plupart des généalogistes célèbres des Imazighn appartenaient à l'ensemble *Botr* (17). Les détails généalogiques donnés par les diffétentes sources connues sur cet ensemble, sont plus nombreux que ceux donnés sur les autres réunis (18).

L'explication de ce fait peut-être résumée comme suit: Selon Ibn Khaldun (19) les ancêtres des Iznaten et de leurs frères, qui sont tous des *Botr*, menaient une vie de nomades dans la partie Est de l'Afrique du Nord, à l'Ouest de l'Egypte. Les Iznaten eux-mêmes nous sont présentés comme de grands nomades chameliers (20) ou de petits nomades moutonniers (21) selon les cas. Il est donc légitime de penser que leur genre de vie et la position géographique de leur pays d'origine ont contribué à ce que les liens de parenté régissent plus ou moins leur organisation socio-politique.

Encore faut-il signaler que dans tous les cas " Chaque groupe (nomade ou sédentaire) renfermerait non des parents, mais des populations de vie identique " (22). Toutefois, ceci ne change rien à la conception globale que chaque groupe se fait de lui-même. Chez les nomades, c'est la fiction généalogique qui l'emporte généralement (23).

Quant au rôle de la position géographique du pays d'origine des Iznaten, il est important, dans la mesure où on admet que " les premiers siècles d'islamisation, et plus encore peut-être le contact des Hilaliens, ont dû lui donner (à la fiction de l'ancêtre) une grande vogue. Cette époque semble avoir nourri une vaste entreprise d'héraldique assimilatrice " (24).

2) Etant donné que l'Afrique du Nord, pour des raisons aussi bien internes qu'externes, était engagée, depuis au moins le cinquième siècle av.J.C. (25) dans ce que C. Lévi-Strauss appelle " le champ des interactions fortes " (26), sa partie orientale avait connu des boulversements profonds (27). En effet, c'était cette partie qui fut la première à subir les conséquences des invasions carthaginoise et romaine, puis celles de la conquête arabe. Ces événements furent, sans doute, à l'origine d'un mouvement permanent de dépalacement des populations de ces contrées vers l'Ouest (28). Ce sont eux qui auraient donc propagé en dehors des régions montagneuses leur mode d'organisation socio-politique (29). D'autres groupes nomades, Iguzulen (Jazula), Iznagen (Sanhaja) et Arabes bédouins en l'occurrence, auraient contri-

bué à consolider " la conception patriarcale, constante chez les orientaux, et que les Phéniciens avaient déjà introduite chez les Berbères " (30).

3) Par ailleurs, si nous avons supposé auparavant que les Imazighen ont eu des préoccupations généalogiques avant l'époque musulmane (31); nous croyons aussi que la consignation par écrit de leurs généalogies n'a vu le jour qu'après la conquête de l'Espagne (32). En effet, l'auteur de *Kitab al-Ansab* (33) rapporte que le premier livre sur la généalogie des Imazighen fut écrit sous l'incitation des savants musulmans de la seconde génération (34).

Les Imazighen dont il s'agit sont, d'après le même texte, originaires de l'Ifrikiya. Nous le savons, parce qu'après leur entrevue avec ces savants ils ont envoyé certains de leur *fukaha* en Ifrikiya où ils ont recueilli, chez les vieillards, des informations qui leur ont permis de rédiger un livre sur leur génélogie (35). Or, nous avons déjà signalé, plus haut, que la partie orientale de l'Afrique du Nord était occupée par l'ensemble des iznaten et de leurs frères. On peut supposer aussi que ces derniers, étant donné qu'ils étaient les premiers à être islamisés, formaient le gros des contingents commandés par Tarik Ibn Ziad. Il auraient donc constitué la majorité des premiers résidents Imazighen en Espagne (36).

4) Pour résumer nos propos, nous dirons que les populations de l'Afrique du Nord Orientale, en majorité nomades, avaient une organisation socio-politique patriarcale.

Mais cela ne veut pas dire que cette organisation reposait sur des rapports de parenté " purs " ou rigides comme c'est le cas chez les bédouins isolés dans le désert (37). La raison en est que ces populations étaient depuis long-temps au coeur des grands événements qui agitaient souvent leur région (38). Avec l'arrivée des Arabes musulmans, à une époque où la généalogie était, chez eux, à l'honneur (39), les Imazighen réagirent en adoptant systèmatiquement le modèle généalogique sémitique comme seule institution unificatrice des différents groupes, ou encore, comme modèle d'explication d'une réalité sociale complexe, auquelle les circonstances nouvelles avaient imposé une orientation interprétative s'adaptant à celle importée par les vainqueurs (40). Au moment de leur poussée vers l'Ouest au début de la conquête musulmane (41), les Iznaten avaient bien des atouts: leur esprit de corps, leur habilité guerrière, leur conscience politique déjà développée (42), leur comportement audacieux à l'égard des représentants locaux du pouvoir omayyade..., leur expansion a dû contribuer à y propager le modèle généalo-

gique. Le fait qu'un grand développement de la science généalogique a eu lieu au XIVe siècle, sous la dynastie des Mérinides, qui étaient des Iznaten originaires de l'Afrique Orientale, n'est probablement pas une simple coïncidence.

Cette époque est, en effet, l'époque d'bn Khaldun, l'auteur de la plus grande oeuvre d'ensemble sur le passé de l'Afrique du Nord. Toute sa réflexion est basée, on le sait, sur l'interprétation généalogique et le rôle de la Asabia dans la dynamique historique (43).

Mais Ibn Khaldun n'aurait fait, sur ce plan là, que pousser jusqu'à la perfection ou presque, une tradition déjà ancienne. Sur ce point Marcel Simon souligne que c'est la tradition juive qui a développé l'idée d'une origine orientale des Imazighen, et, par conséquent, l'explication généalogique de leur histoire. Il écrit ceci: " que les auteurs arabes comme les chrétiens soient tributaires de la tradition juive, le fait est hors de doute, la similitude même des variantes qui se retrouvent de part et d'autre est significative. Et que la légende, soit d'origine juive point n'est besoin pour l'établir, de plus ample démonstration. Il y a tout lieu de penser qu'elle s'est formée sur place. Sa genèse et son objet sont également clairs. Née à l'époque où le judaïsme se répandait en Afrique elle doit conférer aux Berbères convertis, ou susceptibles de l'être, des quartiers de noblesse biblique, et appuyer la propagande des Juifs convertisseurs " (op.cit., p.18)

Les mêmes soucis, croyons-nous, étaient à l'origine du développement, à l'époque musulmane, de la spéculation sur l'origine orientale des Imazighen.

c) L'impact de la géographie est réel.

En Afrique du Nord, on oublie souvent l'impact de la géograhie sur l'activité humaine et l'influence des genres de vie sur la culture des hommes (44). C'est dire que la filiation biologique, sans être négligeable, bien entendu, n'est pas le seul facteur qui détermine la nomenclature sociale au sein d'un groupe humain donnée. il est évident qu'à chaque degré de développement d'une société correspond un système des critères et une échelle des valeurs. Par conséquent, nous estimons que la sédentarité et le nomadisme ne peuvent pas avoir les mêmes rapports avec l'environnement écologique et l'espace géographique. L'interférence des faits géographiques et sociaux ne saurait donc être la même dans les deux cas. Ainsi que les genres de vie différents entraînent nécessairement des modes d'organisation adéquats, le

sytème des valeurs n'est jamais tout à fait identique dans les deux situations.

Les sources musulmanes nous présentent les Imsmuden, habitants de l'Atlas et de toute la partie Ouest du Maroc actuel (45), comme étant des paysans sédentarisés depuis de longs siècles (46). Sur ce point, Hérodote est, lui aussi, très explicite. Il y a, nous dit-il, " la Libye Orientale (où) habitent les nomades, (qui) est basse et sablonneuse jusqu'au fleuve Triton, et celle à l'Occident de ce fleuve, habitée par les cultivateurs, (qui) est très montagneuse, très boisée... " (47). Or, le nom sous lequel nous connaissons ces cultivateurs à l'époque musulmane semble être très ancien.

En effet, les sources gréco-latines citent parmi les peuples anciens de ce qui est le Maroc actuel le peuple des Macanites (48) ou Macénites (49). On nous précise même l'emplacement exact de leur territoire: " Cette montangne (l'Atlas) se trouve au pays des Macénites, le long de l'Océan vers l'Est... " (50). Au début de la deuxième moitié du deuxième siècle de l'ère chrétienne, ces Macénites ont constitué avec les Baquates une grande fédération qui menaçait Volubilis (51). Ces Macénites que R.Roget suppose être des Miknasa (52) seraient, à notre avis, les Maçamides (53), que les sources musulmanes situent dans les mêmes endroits, en précisant qu'ils habitaient déjà à l'époque anté-islamique (54).

Si nous admettons que les Bacuatae, dont le pays est situé, d'après Ptolémée, au Nord de celui des Macénites (55), ont été les ancêtres des fameux Barghouata (56). On peut supposer que, déja au IIe siècle, la confédération des Macénites (Masamid des auteurs musulmans) englobait toutes les populations du Haut-Atlas et des plaines situées au Sud du Bouregreg actuel (57). Même si d'autres informations incitent J. Desanges " à situer les Macénites non loin du cours supérieur du Bou-Regreg, sans doute à l'Est d'un axe Azrou-Khénifra, les Baquates devaient, comme le pense M. Frézouls, occuper le Nord du Moyen -Atlas " (58); rien n'empêche de penser que les Macénites s'étendaient vers le Sud et les Baquates vers le Sud-Ouest et occupaient en fin de compte toutes les plaines atlantiques situées au Nord de l'Oued Oum - Rbiâ (59).

En Afrique du Nord, il y eut donc deux grands genres de vie qui s'adaptaient parfaitement aux conditions géographiques et climatiques du pays. A notre avis, ces deux genres de vie malgré toutes les vicissitudes historiques déjà connues, ne s'annulaient pas, comme on l'a toujours souligné. Ils étaient complémentaires, au contraire. Etant donné que les nomades ont toujours eu

tendance à devenir sédentaires, l'un des deux modes de vie s'est lentement substitué à l'autre.

Les nomades en ce sens étaient toujours, en Afrique du Nord, une sorte de réserve humaine qui assurait la continuité de l'occupation des terres fertiles, chaque fois que les calamités naturelles réduisaient le nombre des populations paysannes. Car, nous savons que les grandes incursions des populations nomades dans les pays des sédentaires n'avaient lieu qu'en temps de crise, et qu'elles n'étaient guère destructrices, sauf dans le cas des Hilaliens, qui est un cas spécifique (60). L'interpénétration permanente de ces deux genres de vie est, à notre avis, à l'origine de la complexité décourageante de la réalité historique des populations de l'Afrique du Nord.

Cela dit, nous estimons que la recherche doit emprunter des chemins nouveaux pour cerner cette réalité historique dans toute sa complexité . La langue, entre autres, semble être l'un des meilleurs documents qui puisse aider à défricher le terrain. Car le langage, mieux que toute autre chose, reflète souvent les réactions profondes et constantes des groupes humains vis-à-vis de la nature et les répercussions de celle-ci sur leur comportement et leurs mentalités (61).

Nous sommes conscient que l'utilisation de la langue dans ce domaine pose des problèmes épineux, Surtout quand il s'agit d'une langue jusqu'à présent mal étudiée, en l'occurrence le Tamazight (Berbère). Néanmoins, nous estimons que cela ne doit pas empêcher de formuler des hypothèses susceptibles de suggérer des idées nouvelles et peut-être aussi de soulever des problèmes d'un genre nouveau. En effet, " à une histoire qui pose désormais au passé des questions toujours plus nouvelles, plus variées, plus ambitieuses ou plus subtiles, correspond une enquête élargie en tous sens à travers les traces de toute espèce que peut nous avoir laissées ce passé multiforme et inépuisable " (62).

Essai d'interprétation linguistique

" C'est en écoutant le Nord-Africain parler de soi qu'on risque le mieux de restituer non seulement sa subjectivité, mais son milieu objectif. A preuve l'essentielle contribution que, de W. Marçais et E. Laoust jusqu'à Boris, l'ethnologie nord-africaine doit à la linguistique " (63).Cela est d'autant plus vrai que l'histoire profonde de l'Afrique du Nord n'a guére d'écho dans nos sources écrites (64). Si on écoutait parler les multitudes de " tribus " qui essaiment

en Afrique du Nord, on pourrait éclaircir le problème des origines même lointaines d'un grand nombre parmi elles (65). On nous dit toujours que les Imazighn pratiquent un grand nombre de parlers appartenant généralement à trois grands dialectes: Tashelhit, Tamazight et Tarifit, sans pour autant nier l'existence d'une origine commune de ces trois dialectes.Plutôt que de considérer ce morcellement comme un handicap, la recherche historique devrait l'utiliser comme une source documentaire d'une grande valeur. En effet, l'étude de la langue peut nous renseigner non seulement sur le sens général des déplacements des différents groupes à travers toutes l'Afrique du Nord, mais aussi sur les genres de vie originels de l'ensemble humain auquel appartenait chacun de ces groupes (66).

Nous avons déjà signalé plus haut l'importance de l'influence de la géographie sur les genres de vie en Afrique du Nord. Nous allons essayer ici de formuler une hypothèse qui se base essentiellement sur une interprétation de la langue, ou, plus précisément, sur une nouvelle interprétation des noms patronymiques des ensembles humains les plus célèbres de l'Afrique du Nord (67). Mais auparavant nous allons faire quelques remarques générales sur les données linguistiques sur lesquelles se base notre analyse.

1) La composition est l'un des procédés les plus anciens que les Imazighen utilisent dans le domaine de l'enrichissement du lexique (68). C'est un procédé qui consiste à composer un mot nouveau en associant deux mots déjà connus. Les deux mots associés peuvent être aussi bien un nom+ un nom, avec ou sans la préposition " n " (= de); entre les deux noms composés, un verbe+ un nom ou inversement (69). " Le caractère pan-berbère (de la composition) est une preuve de l'ancienneté de cette procédure " (70)

2) D'une façon générale, la voyelle initiale du deuxième nom disparaît dans le mot composé (71); mais il y a aussi des cas où la voyelle initiale du premier mot subit le même sort (72).

3) Les termes qui composent les noms analysés ici, sont encore utilisés chez les Imazighen, un peu partout, et avec les mêmes sens en général (73).

Imsmuden ou les cultivateurs de l'ouest.

Nous avons déjà signalé que les sources les plus anciennes de l'histoire nous présentent les habitants de l'Afrique du Nord Occidentale, en général, comme étant des agriculteurs attachés " à la terre (74). Ce fait pourrait être, à notre avis, confirmé par l'analyse du nom des Imsmuden, anciens habitants du Maroc. En effet, nous estimons que le terme " masumud " est un mot

composé signifiant " celui (ou ceux) qui possède (nt), qui sème (nt) les graines " Voici nos hypothès:

Hypothèse (a)-

Masmud (ou messmud, ou msmud) serait composé de ms+ (a) mud. ms (mess, mas) qui signifie: " maître (homme qui possède, qui a) n'importe quoi, un homme chargé de garder des troupeaux, de cultiver un jardin, de faire un travail quelconque, est le " mess " de ces troupeaux, de ce jardin, de ce travail, un homme qui a l'habitude du voyage, de la chasse..., est le " mess " du voyage, de la chasse... " (75).

amud qui signifie: semences, graines, semailles, culture, labourage et l'époque des labours (76).

Msmud (=mes + (a) mud), signifierait donc: les gens qui possèdent; qui ont les semences, qui ont l'habitude de semer les céréales, c'est-à dire les paysans, les cultivateurs.

Hypothèse (b)-

Le mot amsmud est un dérivé de amezẓ amud qui est un composé formé du verbe V ẓẓ (eẓẓ), signifiant, entre autres, planter, semer (77) accompli: iẓẓa, inaccompli: zzu) et du préfixe du nom d'agent " am " et du nom amud " semences " ce qui donne am+ ẓẓ+ amud, et après chute de la voyelle initiale du nom amud, amẓẓ mud, enfin, il se produit le dévoissement de ẓẓ.ss qui perd aussi sa longueur dans la séquence mssn- msm. Les processus de voisement et de dégémination sont communs dans les transpositions du tamazight vers l'arable ou de l'arabe vers le tamazight. Nous citons à titre d'exemples:

aṣṣalat- tazallit,

aṣṣawm-uẓum

On peut supposer que dans les mots empruntés par l'Arabe à la Tamazight, à une époque reculée, il se produit les processus inverses: amẓẓmud-amṣmud

Le composé final ainsi obtenu serait donc amsmud- le semeur, le planteur, le cultivateur.

Hypothèse (c)-

Le mot amṣmuḍ est une variante de amẓ amud, qui est composé de amẓ+ amud. V amẓ (accompli yumẓ, inaccompli amẓ) signifie: " saisir, prendre (78); amud signifie: " Semence " Après chute de la voyelle initiale de amud et dévoissement de ẓ, on obtient amsmud, qui en vient ainsi à signifier: " ce-

lui qui détient les semences, celui qui les empoigne " (79).

Iznaten ou les éleveurs de moutons

En ce qui concerne les Iznaten, l'histoire nous rapporte qu'ils étaient dans leur grande majorité des nomades éleveurs d'animaux domestiques, le menu bétail en particulier (80). L'analyse de leur nom peut donner une certaine confirmation de l'image que l'histoire rapporte d'eux. Deux hypothèses peuvent être formulées à ce propos.

Hypothèse (a)-

Iznaten au pluriel, aznat au singulier. Aznat est composé de azn: " expédier, envoyer " (81)+ attn: " brebis " (82). Iznaten signifierait donc: " ceux qui envoient leurs brebis aux pâturages, ceux dont l'activité essentielle est l'élevage nomadisant ".

Hypothèse (b)-

Iznaten est composé de ehen (=ezen, azn) qui signifie: tentes (83) et de attn dont le sens est: être accru, (84), d'où le sens " tentes nombreuses, campements importants ". Ce qui impliquerait que les Iznaetn sont des éleveurs nomadisants.

Iznagen ou les chameliers du Désert

" La partie du Désert occupée par les Sanhaja s'étendait à une distance de six mois de marche " (85). L'épopée des Almoravides montre qu'ils étaient de vrais nomades habitués à vivre dans de grands espaces arides. "

Leur nom semble découler non d'une ascendance généalogique quelconque, mais du caractère dominant de leurs activités. Deux possibilités d'interpréation peuvent être suggérées à ce propos.

Hypothèse (a)

Singulier aznag, pluriel Iznagen, ce mot est composé de ehen (=azn) (86) qui signifie (tente en peau " et de egen (= les rezzous) (87). La composition se réalise ainsi: ezen+ egen- eznegen- iznagen. Etant donné que l'amphatisation est une caractéristique des parlers sanhaja, on peut supposer que " z " peut être prononcé " z " iznagen signifierait donc les tentes des gens qui font des razzia. Bien entendu, ce genre d'activité est très courant chez les nomades du Désert (88).

Hypothèse (b)-

Il peut s'agir aussi d'un composé de azn: " expédier, envoyer " (89) et egen:

" Troupes irrégulières réunies pour une expédition guerrière ayant pour

but le pillage " (90) . Le mot composé devient azneg (= aznag) au singulier, iznegen (= iznagn) au pluriel. La signification en serait donc: " ceux qui font des expéditions de razzia ".

Igzulen ou les pasteurs des régions présahariennes

Igzulen serait, à notre avis, les descendants des anciens Gétules (91) et ce malgré la réserve émise par G. Marcy (92). Car, nous l'avons déjà souligné, la transcription latine des noms nord-africains, y compris celui des Gétules, peut être défectueuse (93). Nous proposons donc l'interprétation suivante:

Etant donné que " les Gétules nomades parcouraient le désert et les steppes voisines comme les grands nomades actuels... " (94); que les Garamantes et les Nasamons les ont précédés dans l'occupation du grand désert (95) qu'ils étaient clairement signalés dans la frange présaharienne de toute l'Afrique du Nord à l'Ouest de la Libye (96); que "Gétule n'a donc pas un sens politique, il n'a non plus aucun sens éthnique puisqu'il est employé systématiquement pour désigner des populations méridionales depuis l'océan jusqu'aux Syrtes et même au Sud de la Cyrénaïque (strabon, 3,19 et 23), c'est-à-dire des populations nécessairement nomades ". (97) que les Igzulen (jazula), tels que nous les connaissons à travers les sources musulmanes (98) ne diffèrent pas des Gétules tant au point de vue des régions qu'ils occupaient qu'au point de vue de leur genre de vie, nous estimons que la décomposition de leur nom donne un sens qui confirme l'image que l'histoire nous en donne.

Hypothèse (a)-

Igzulen, singulier agzul; serait à l'origine gzul, le " a " initial pouvant être un article ajouté au mot en question (99). Le mot est composé de ks: " conduire au pâturage " (100) et de ulli: " chèvres, petit betail en général (101). ks-gz' par un processus de voisement généralisé à la séquence ulli-ul après chute de la voyelle finale " i "(102) et dégémination de " ll ".

ks-gz par assimilation de voisement au contact de " u ".

ulli-ul, par processus de réduction encore vivant dans les parlers de l'Anti-Atlas.

On obtient ainsi gzul qui devient igzulen après l'ajout des affixes du pluriel. Le sens serait alors: " pasteurs, éleveurs de chèvres, de petit bétail ".

Il n'est peut-être pas superflu de signaler qu'actuellement encore les Touareg désignent les gens d'après leur métier, leur caractère distinctif étant leur occupation habituelle. Ainsi disent-ils par exemple: " Kel oulli ; gens de

chèvres (surnom des Touareg plébéiens (..) des gens de vaches et des gens de chevaux (...), des gens de chamelles et des gens de chèvres; kel-Tamadint ; gens du fait de paître (gens qui paissent les troupeaux, pasteurs ") (103).

Hypothèse (b)-

Une autre interprétation peut être suggérée pour élargir le champ des possibilités offertes par la langue. En effet, aguzul, pluriel Iguzulen, tel qu'on le prononce encore aujourd'hui dans le Souss, est composé de ag, " fils de..., et par extension: homme de (104) ;qui est équivalent de gu dans le Souss, et de isulal qui signifie: plaines désertes sans vallées bien marquées et loin des montagnes, parsemées de pâturages y formant comme des plaques peu étendues mais assez nombreuses les isoûlal sont propres, après les pluies,à y faire suivre l'herbe fraîche par les troupeaux, en les faisant aller d'une plaque de pâturage à une autre à mesure que celle où ils sont s'épuise " (105). Le mot composé devient ag+ isulal, la voyelle initiale " i " devient " u ", état d'annexion oblige (106). Ce qui donne alors agusulal-aguzulal, après voisement contextuel de " s ",- aguzul, après chute de al par réduction syllabique (107).

Dans cet essai rapide, dont l'objectif est, avant tout, de susciter la curiosité scientifique des historiens et des chercheurs en général, pour rediscuter, sous un éclairage nouveau tout ce qui nous a été légué comme étant des évidences, nous avons mis l'accent sur les points suivants:

1) Etant donné que l'Afrique du Nord était depuis de longs siècles un pays de rencontre de civilisations, de cultures et d'institutions diverses, il est nécessaire de prendre en considération, dans toute étude concernant son passé et son présent, le phénomène d'acculturation, dont l'importance est ici considérable (108). Le phénomène doit être compris et interprété dans toute sa complexité, en ayant tout particulièrement présent à l'esprit le caractère d'inégalité culturelle qui a toujours régi son processus. C'est cette inégalité, peut-être, qui fut à l'origine d'une poussée assimilatrice visant à dépasser les problèmes qui entravent l'accomplissement définitif du fait inaccompli.

2) La nécessité d'entamer un processus de réconciliation entre les deux grandes périodes de notre histoire pour créer cet équilibre qui nous manque, tant que nous portons en nous, deux temps historiques qui s'annulent dans le présent. Cela est d'autant plus nécessaire que " le niveau le plus profond correspondant à la plus longue durée, est celui des cultures antérieures à l'islam dans chaque société: équilibres écologiques, systèmes de production, d'échanges, de croyances, de non croyances, de connaissances empiriques,

de représentations, de conduites collectives...Tout cela est désigné par la culture officielle en Islam, comme en Occident, à l'aide d'un vocabulaire négatif: primitif, archaïque, paien, polythéiste, sauvage, populaire, superstitieux, survivant, résurgent, magique, mythologique...L'éthnographie coloniale au Maghreb et, plus généralement la raison positiviste et scientiste du XIXe siècle, ont fait un usage dogmatique de ce vocabulaire, postulant un progrès linéaire de la pensée, avec des dépassements irréversibles. En ignorant, marginalisant, voire détruisant les cultures dites populaires, la pensée arabe et islamique actuelle reprend à son compte, sans pouvoir se l'avouer, le positivisme tant dénoncé de la science coloniale " (109).

3) La nécessité de réviser et de vérifier les bases interprétatives d'une histoire demeurée superficielle et pauvre à cause du moule généalogique limitant les perspectives de la recherche enrichissante. Et pour ce faire, les moyens sont nombreux sinon innombrables. Il faut surtout suivre de près l'influence des conditions géographiques et climatiques sur les comportements des hommes vis-à-vis de leur environnement naturel et humain. Nous estimons tout particulièrement que les genres de vie des différents ensembles habitant l'Afrique du Nord, imposés par la nature depuis des millénaires, ont largement contribué à modeler le devenir historique de ces ensembles. Par conséquent, nous croyons qu'ils constituent la trame profonde d'une histoire qui n'est, en défintive, que le résultat d'une conjugaison permanente entre deux modes de vie différents mais complémentaires.

4) La nécessité de rompre avec la conception appauvrissante consistant à refuser ou à mépriser tout document non écrit dans l'élaboration de l'histoire. Cela est d'autant plus fâcheux quand il s'agit de l'histoire des peuples sans écriture ou des peuples chez qui l'écrit ne représente rien par rapport à la grandeur, à la complexité et à la richesse de leur histoire.

L'écriture a toujours été, on le sait, un acte officiel, mais l'histoire ne se limite pas aux activités officielles. Celles-ci ne sont en réalité qu'un pâle reflet d'une grande histoire qui se déroule en dehors des champs privilégiés des historiographes. Pour reconstituer cette histoire profonde, il faut se documenter ailleurs. La langue reste l'un des meilleurs documents pouvant apporter de précieuses précisions sous des lumières nouvelles, à des problèmes irrésolus, mais qui paraissent comme étant définitivement élucidés (110).

En Afrique Du Nord, pays d'acculturation par excellence, pays où coexitent encore de nos jours deux langues historiques, à savoir la Tamazight et

l'Arabe, nous ne pouvons pas ignorer l'apport inestimable qu'apporterait l'étude de ces deux langues à la recherche historique. L'étude de la première, tout particulièrement, nous serait d'un grand secours, car elle nous permettrait de lire et d'interpréter correctement l'immense corpus tatoué à jamais sur toute l'étendue de la terre Nord-africaine (111).

Bibliographie

(1) Magali Morsy, " **Réflexion sur le système politique marocain dans la longue durée historique** ", in l'Espace de l'Etat. **Réflexions sur l'Etat au Maroc et dans le Tiers-Monde** (collectif), Rabat, 1985,p.106

(2) Sur les raisons de la rapidité avec laquelle l'Islam s'est répandu en Afrique du Nord, voir l'article de Magali Morsy cité plus haut.

(3) Comme **Getules, Mazices, Libyens**, par exemple.

Cf.J. Desanges, **Catalogue des tribus africaines de l'Antiquité classique à l'Ouest du Nil,** Dakar, 1962,p.10.

(4) En comparaison avec les sources musulmanes, les sources gréco-latines ne contiennent pas suffisamment de détails sur les groupes humains et leurs subdivisions en Afrique du Nord. L'abondance de la matière généalogique concernant les **Imazighen** dans la littérature historique de l'époque musulmane, nous incite à croire que les gens s'intéressaient à leurs généalogies bien avant leur islamisation.

Sur ce sujet voir notre article: " **al-Nasab wa al-tarikh wa Ibn khaldun** ", dans Majallat Kulliat al-Adab wa al-Ulum al-Insaniyya (Rabat), n° 11, 1985, pp.47-83; G.Camps, **Berbères Aux marges de l'Histoire**, Ed.des Hespérides, Toulouse, 1980,pp.120 sqq.

(5) Voir par exemple Ibn khaldun, **Histoire des Berbères**, tard de Slane, (1925), t.I pp.167 sqq

(6) v.par exemple Ibn khaldun, op.cit.,pp 167 sqq, Anonyme, **Mafakhir al-Barbar**,ms. n° d 1020 B.G. de Rabat; Ibn Abd al-Halim; **kitab al-Ansab,** ms.n° k 1275, B.G. de Rabat, J.Berque **Structures sociales du Haut-Atlas,** Paris 1955, p.420; G.Camps, **Berbères**..., pp. 26 sqq, Marcel Simon, **Le judaisme berbère dans l'Afrique ancienne**, in " Reveu d'histoire et de philosophie religieuse ", XXVI, 1946 pp. 31, 105-145.

(7) C'est un phénomène observable en Afrique du Nord, v. Ibn khaldun, **Histoire**..., (1925) t.I p. 251; R.Montagne, **les Berbères et le Makhzen dans le Sud du Maroc**, Paris, 1930,p.70, F de la Chapelle " **Les Tribus de Haute montagne de l'Atlas Occidental** ", in Revue des études islamiques ; Année 1928, cahier III, p. 350-351; J. Desanges, Catalogue...., p.10

(8) v.Magali Morsy, **l'Espace de l'Etat**...,p.107

(9) v.**Histoire du Maroc**, (collectif) Paris 1967, pp.199 sqq; Mohamed Kably, " **Musahama fî târikh al-Tamhîd li Zuhûr dawlat al-Saâdiyyin** ", dans Majallat Kulliyat al-Adab wa

l- ulûm al-insaniyya n° s 3-4, Rabat 1978, pp.33 sqq., 44

(10) Ce fait est attesté bien avant l'époque musulmane, v.Magali Morsy, **L'espace**..., pp.94 sqq. Ibn khaldûn, **Histoire**..., trad. (1927), t.II,pp.160 sqq. et passim.

(11) En ce qui concerne les Imsmudn (Masmuden), v. par ex.Ibn Abd al-Halîm, op.cit., pp.25 sqq; Ibn khaldun, **Histoire**..., (1925) t.I.pp. 167 sqq.; G.Camps **Berbères**..., pp.26 sqq; 120 sqq. F.Decret/ M.Fantar; **L'Afrique du Nord dans l'Antiquité des origines au Ve siècle,** Paris, 1981, p.33 sqq

(12) v.par exemple G Camps, **Berbères**..., p.21; R.Montagne, **Les Berbères**..., p.36; J.Berque, **Structures**..., p.420; Ch- A Julien, **Histoire de l'Afrique du Nord**, Paris, 1975, t.II,p.24.

(13) Nous ne contestons pas le rôle de la parenté comme élément constitutif de la cohésion sociale chez les peuples anciens. Mais nous estimons que chez les Imsmuden, à tout le moins, l'apparition des formations larges, en l'occurence, les confédérations et les leff-s, prouve que la consanguinité ne joue plus efficacement qu'au niveau des petites formations sociales.

R.Montagne, **les Berbères**...,pp. 164 sqq., 182 sqq., M.Morsy, **L'espace**..., p.96; cf.notre article : " **Sur la théorie de la segmentarité appliquée au Maroc,** " in Hesperis-Tamuda , vol.XXIII.-Fasc.unique, Rabat, 1985,pp.105-128, Ibn khaldûn, **Histoire**..., trad. (1925), t.I,p. 179; où il reproduit un poème trés significatif, J. Berque **Structures**, p 420, Ch.A Julien; Histoire...TII p.22; Marcel Simon, op.cit,pp/8 sqq.

(14) v.M.Morsy, **L'Espace**..., pp. 107. sqq.; presque toutes les sources musulmanes font écho à ces controverses, v.François Decret/M.Fantar,op.cit.,pp.33 sqq. Ibn khaldûn, **Histoire**..., tra. (1925);t.I,p.167 sqq; Anonyme; **Mafakhîr al-Barbar**,ms.B.G.Rabat n° D1020 p 58; J.Berque, **Structures**..., p.420; Marcel Simon, op.cit., pp.8 sqq.

(15) J.Desanges; **Catalogue**..., p.10;v.aussi F.Decret/M. Fantar, op.cit.,pp.33 sqq.; G.Camps, **Berbères**..., pp.120 sqq.

(16) Nous estimons que c'était le cas chez les cultivateurs de toutes les montagnes de l'Afrique du Nord. v.R. Montagne, **Les Berbères**..., pp.26 sqq., 36; Berque, **Structures**..., pp.63 sqq., 420 sqq.; SIDKI Ali, **sur la théorie de la segmentarité appliquée au Maroc**,op.cit., pp.12 sqq.

(17) v.notre article: " **al-Nasab** "... pp.67 sqq.

(18) Ibid, pp.67 sqq

(19) **Histoire**..., tard (1925), t.I,pp.170,172,226,228,232.

(20) v.Ch.-A.Julien, **Histoire**..., t.II,p.23, **sur les Louata frères des Iznaten**; v.G.Camps **Berbères**..., pp.124 sqq.

(21) Ch.-A.Julien., **Histoire** ...; t.II,p.164

(22) Ibid., p.22.

(23) v.notre article, " **Al-Nasab**... " pp.74 sqq.; G.Tillion, **Le harem et les Cousins**, Paris, 1966,pp 135 sqq., 147 sqq.; Berque, " **Qu'est-ce qu'une " tribu " nord-africaine?** " in Maghreb; histoire et société S.N.E.D. et Duclot, 1974,pp. 23 sqq;J. Berque, **Structures**..., p.420

(24) J.Berque, **Structures**..., p.420; v.aussi G. Camps, **Berbères**...,p.121

(25) v.Ch.A.-Julien,op.cit., tI pp.66 sq., 138 ,160,198 et passim, G.Camps, **Berbères**..., pp. 122 sqq., A.Laroui, **L'histoire du Maghreb**, Paris 1970,p.44 et passim, **Encyclopédie berbères I**, Edisud 1984,pp.22 sqq.

(26) " elles consistent dans les migrations, les épidémies, les révolutions et les guerres et se font sentir par intermittence, sous forme de secousses profondes dont les effets sont amples et durables ". " **Le temps du mythe** ", in Annales E.S.C., 26e année, n° 3 et 4; mai-août 1971,p.539.

(27) v.A. Laroui, **L'histoire du Maghereb**, Paris, 1970,pp;44 sqq.; G.Camps, **Berbères**..., pp.122 sqq., 169 sqq.

(28) v.**Encyclopédie berbère**, I Edisud, 1984,p.22

(29) v.G Camps, **Berbères**..., p.122

(30) Ibid.,p.121;v.aussi Marcel Simon, op.cit, pp.10 sqq

(31) " **al-Nasab** "...., op.cit., pp.59 sq

(32) Ibid., p.59

(33) ms. de la Bibliothèque Générale de Rabat n° 1275 k p.20, **v. al manuni al-Masâdir al-Arabia li-Tarikh al Maghrib**, t.I, Casablance, 1983,p.18.

(34) " **Ulama al-Tabiâin** " Ibid,p.20.

(35) Ibid., p.20; nous n'avons pas fait cette constatation dans notre article sur **al-Nasab**, car nous avons cru, à tort d'ailleurs, que le mot Ifrikiya signifierait, chez l'auteur de **Kitab al-Ansab**, l'ensemble de l'Afrique du Nord, or, nous savons qu'à l'époque en question l'Ifrikiya désignait la Tunisie actuelle. Le problème des origines orientales des Imazighen était posé, pour des raisons religieuses, bien avant l'arrivée de l'Islam. La propagande juive et chrétienne l'a toujours exploité pour obtenir l'adhésion des Imazighen à ces deux religions respectives. Sur ce sujet v. Marcel Simon, op.cit., pp. 16 sqq.

(36)v.Ibn khaldun, **Histoire**..., trad. (1925). t.I,pp.198,210,212,216,237,259 et passim; SIDKI Ali, " **al-Nasab**... " p.70. Dans ce cas, les Marocains n'étaient pas, comme l'a suggeré M.Manuni (**al-masadir**...p.18) les premiers Nord-Africains à écrire en matière de généalogie. Si nous avons admis la suggestion de M.Manuni (**al-Nasab**...,59) nous avons, en même temps, souligné le caractère mystérieux des raisons qui les ont poussés à le faire.

(37) v.SIDKI Ali, " **al-Nasab** "..., pp.75 sqq., Ibn khaldun; **al-Mukaddima** (en Arabe) 4e éd.

Beyrouth, 1978,pp 129,130

(38) v.G.Camps, **Berbères**..., pp.112 sqq., 122 sqq.; Ch-A Juilien, **Histoire**..., t.I,pp.53-54;t.II,p.22.

(39) v.SIDKI Ali, " **al-Nasab** "...,pp.50 sqq.

(40) Ce point de vue nous paraît d'autant plus vraisemblable du fait même qu'on trouve dans les mêmes ensembles des groupes qui prétendent avoir des origines différentes (Amazigh ou Arabe). Trois grands généalogistes célèbres appartenant à la branche dite *Al-Botr*, prétendent que celle-ci avait comme aïeul Barr Ibn Kaïs (v.Ibn Khaldun, **Histoire**..., trad (1925), t.I, pp. 169, 178) Cela veut dire tout simplement qu'ils avaient opté pour une origine les rapprochant des Arabes vainqueurs, SIDKI Ali, " **al-Nasab**... ", pp. 70-71 n°99: Marcel Simon, op cit., pp.18 sqq.

(41) Sur les Miknasa, par exemple, qui se sont réfugiés au Maroc " **pour échapper à la vengeance d'Ocba Ibn Nafê** "; voir Ibn khaldun, **Histoire**..., trad. (1925), t.I;p.198.

(42) Le fait même d'être les premiers à affronter les armées arabes, à leur résister pendant longtemps, à adopter la religion musulmane et à devenir ensuite les soldats de la foi en Afrique du Nord et en Espagne... leur avait permis d'acquérir cette prise de conscience et cette politisation, v.SIDKI Ali, " **al-Nasab**..., " pp.71 sq.

(43) v.SADKI Ali, " **al-Nasab**..., " pp. 47 sqq., 78 sqq.,

(44) Cet impact et cette influence sont ici particulièrement importants et décisifs à cause de l'existence d'une zone désertique au sud et d'une autre fertile au Nord. La première est parcourue par des nomades tandis que la seconde se trouve occupée par des paysans sédentaires.v.G. Camps, **Berbères**..., p.20; ch-A Julien, **Histoire**..., t.II,p.24

(45) al-Bakrî, **Description de l'Afrique septentrionale**, trad. de Slane, Paris (1925) pp.117,129,205, 207,209,212-213,215-216,217-218;224,227,265,270,303, al-Idrisi, **Description de l'Afrique septentrionale et saharienne**, pub.par H. Peres, Alger, (1957) pp.35,39,41,43,45,54,55,106, Ibn khaldun, **Histoire**..., (1927) t.II pp. 124 sqq; t I; (1925), p.194.

(46) v.Ibn khaldun, **Histoire**..., trad. (1927) t.II,pp.124 sqq, 158., G.Camps, **Berbères**..., P.25; Ubaîd al-Lah ben Salih ben Abd al-Halîm, **kitab al-Ansab**, ms.B.G de Rabat n° 1275 k, p.28.

(47) Cité par G.Camps, **Berbères**...,p.21

(48) v.Jehan Desanges, **Catalogue**...pp.33sqq.; R.Roget, **le Maroc chez les auteurs anciens**, Paris, 1924,pp.37-41

(49) v.F.Decret/M. Fantar, op.cit., p.183

(50) R.Roger, op.cit,p.41; " **vers l'Ouest non loin de l'Océan** " d'après J. Desanges, Catalogue..., p.33 .

(51) v.Decret/M. Fantar, op,cit, p.183

(52) op.cit., p.48, v.aussi J.Desanges, **Catalogue**..., p.30; étant donné que les Miknasa font partie des Iznaten (Zenata); qui occupaient surtout les régions orientales du Maroc, nous estimons que leur arrivée au Maroc occidental est postérieure au IIe siècle après J-C,v.Ibn khaldun, **Histoire**...trad (1925) t.I,pp.172, 198; 258 sqq., E.I. (1975), t.I,p.1209 (b) sqq.; R.Montagne, **Les Berbères**..., p.28.

(53) Nous savons que les auteurs anciens avaient beaucoup de difficultés à prononcer et à transcrire les noms d'origine nord-africaine: " Les noms de ses peuples (de l'Afrique) et de ses villes sont extrêmement difficiles à prononcer, sauf dans leur langue,... " (Pline l'Ancien, in R.Roget, op.cit., p.29) v.aussi G.Camps, **Berbères**..., p.124, néanmoins, nous estimons que celui des Macénites est parmi ceux qui sont très proches de la prononciation locale. En effet, les lettres m et d peuvent respectivement devenir n et t, non seulement chez les étrangers mais aussi chez les Imazighen, leur assimilation étant trés courante (v.G.Marcy, " **Essai d'une théorie générale de la morphologie berbère** ", in Hesperis , 1931, t.XII, Fasc, I pp.50-90, Fasc.II pp. 177-203)

(54) v.supra, n°45

(55) v.R.Roger, op,cit,.p.37;J. Desanges, **Catalogue**..pp.28-29;33-34.

(56) Malgré les divergences des points de vue des chercheurs sur ce sujet; l'hypothèse de J.Carcopino qui considère les Baquates et les Barghwâta comme désignant la même chose, nous paraît plus vraisemblable. (v.Desanges, **Catalogue**..., pp.28 sqq).

(57) v.J Desanges, **Catalogue**..., pp. 29-30;33, Ibn Khaldun considère les Barghwata comme étant " la plus ancienne nation de la race masmoudienne " **Histoire**... trad; (1927) t.II p. 125

(58) **catalogue** ...P.30

(59) v.M.Talbi, " **Hérésie, acculturation et nationalisme des Berbères Bargwata** " in actes du premier congrés d'études des cultures méditerranéennes d'influence Arabo-Berbère, S.N.E.D, Alger 1973, pp.217-233.

L'expansion supposée des **Baquates** peut être, à tout le moins, par le biais des alliances avec leurs voisins du Sud-Ouest.

(60) Le cas des Almoravides et des Mérinides est, à ce propos, très significatif.

(61) " L'étude du langage, son inventaire, en le considérant comme le dépôt (ou si l'on veut employer un terme plus noble, le trésor) des connaissances que les hommes possèdent, serait le point de départ des sciense de la réalité humaine" Henri lefebvre, **le langage et la société**, coll.Idées (99), Ed.Gallimard 1966 (1970), p.15; v.aussi Lucien Febvre, **Histoire et dialectologie** " in Revue de synthèse historique . Juin 1906,t.XII-3 (n°3),pp.249-216; " **Encyclopédie berbère**,I,pp.7sqq.; J.Berque, **Cent vingt-cinq ans de sociologie maghrébine**, dans

Annales E.S.C Juillet-Septembre 1956,p.301.

(62) Henri-Irénée Marrou, **De la connaissance historique**, coll. Points, Paris 1975,p.76; v.aussi J. Berque, **Structures**..., pp.417 sqq.

(63) J.Berque, " **Cent vingt-cinq** "..., p.301

Sur l'importance de l'ethnologie pour la recherche historique voir par exemple: " **Du bon usage de l'ethnologie, entretien avec Pierre Bourdieu**, " in Awal , cahiers d'Etudes Berbères, 1985-n° 1, Maison des Sciences de l'Homme, Paris.pp.7-29

(64) v.notre introduction à la **Rihla de Tasaft**.

(65) v.par exemple. Lucien Febvre, **Histoire et dialectologie**, pp. 249-261; A. Renisio, **Etude sur les dialectes berbères des Beni Iznassen, du Rif et des Senhaja de Sraïr**, Paris 1932, Préface pp. IX-XII.

(66) v.G.Marcy, " **Essai d'une théorie générale de la morphologie berbère** ", in Hespéris 1931,t.XII, fasc.II,pp.177 sqq., L.Febvre, **Histoire et dialectologie**,pp.258 sqq;Cf.Marcel Locquin, **Le fond commun des langages et des écritures** ", in Sciences et vie ; Juin 1980,pp.50-63.

(67) Nous n'avons pas la prétention d'insinuer que nous sommes les premiers à nous engager dans cette voie. (v.par exemple G.Marcy,op.cit., pp.192,sqq)

(68) v.E. Laoust, **Mots et choses berbères,** Société Marocaine d'Edition, Rabat, (1983),pp.109,112, 184,185,187,190,218,272,356,492 sqq.Id., **Etude sur le dialecte berbère des Ntifa**, Paris 1918,pp. 95 sqq.; A. Renisio,op.cit., pp. 46 sqq.; G. Marcy, op.cit;, pp.69 n° 2,70,89,193, Salem Chaker, **Un parler berbère d'Algérie (Kabylie)**, Syntaxe, Aix-en-Provence, 1983,pp.484 sqq;Id. " **Synthématique berbère, composition et dérivation en Kabyle** ", extrait des tomes XXIV-XXVIII années 1979-1984 des comptes rendus du G.L.E.C.S., Librairie Orientaliste Paul Geuthner Paris, pp.91 sqq., 124 sqq.

(69) v.Salem Chaker, **Synthématique**..., pp.94 sqq.

(70) ibid., p.96.

(71) ibid., p.94 sqq.

(72) v.Fernand Bentolila, **Grammaire fonctionnelle d'un parler berbère**, Paris 1981,p. 406.

(73) Nous donnerons des précisions nécessaires sur ces termes au fur et à mesure qu'ils seront cités.

(74) Supra n. 45 et n.46

(75) d'après Charles de Foucaud, **Dictionnaire Touareg-Français**, Imprimerie Nationale de France 1951, t.II,p.1245

(76) v.E.Destaing, **vocabulaire Français-berbère**, Paris,1920,p.258; cf.Ch. de Foucauld, op.cit.; t .III, p.1153, E.Laoust, **Mots**..., p.472

(77) v.Ch. de Foucauld, **Dictionnaire**..., t.IV,p.1926;E. Destaing, op.cit.,p 22

(78) E.Destaing, op.cit., p.230

(79) A ce propos, nous signalons que le " préfixe complexe déverbatif " ams.. que l'on trouve dans des termes comme amsbrid (voyageur) et amsdrar, (montagnard) que Salem Chaker considère comme probablement très ancien, n'est peut-être qu'une variante du mot amz dont nous avons parlé. Cela est d'autant plus vraisemblable que " cette formation ams+Nom a la valeur générale de: " Celui/ce qui est lié/ en rapport à x " Pour mieux préciser cette constatation, nous ajoutons que les termes amz-abrid (= prendre la route, marcher) et ams-adrar (=habiter dans la montagne); sont encore très fréquents. (v.S.Chaker, **synthématique**.., p.124)

(80) supra, n. 19;20,21

(81) E. Destaing, op.cit.; pp.113-14-120

(82) E.Destaing, op.cit., p.45.

(83) v.Ch. de Foucaud,op.cit, t.II,p 609, le pluriel de ehen (h=z) est ihanan=campements ou groupe de tentes (ibid.p.610).

(84) v.Ch. de Foucaud, op.cit., t.IV,p.1876-77.

(85) Nous savons que les Iznagen ne sont pas tous des nomades, cependant, le nomadisme serait, à l'origine du moins, le mode de vie prédominant chez eux. (v.Ibn khaldun, **Histoire**..., (1927), t.II,p.3,67 sqq)

(86) v.Ch de Foucauld, op.cit, t.I,p.5

(87) ibid.t.I,p.456-457,t.II,p.647 le $\bar{g}$ et le g s'assimilent souvent

(88) v.par exemple Ch.de Foucauld, op.cit.t.II,p.647.

(89) supra,n 81.

(90) Ch.de Foucauld,op.cit, t.I,p.456.

(91) v.G. Camps, **Berbères**..., 112,sqq.

(92) op.cit., Fsc.II p.193.

(93) supra n.53; l'hésitation de G.Marcy est, en effet, dictée par le fait qu'il n'a pas supposé une déformation possible dans la transcription du terme " Getule ", qui pourrait bien être Getsule puis Gesule ou Guzule.

(94) G. Camps, **Berbères**..., p.112.

(95) ibd, p.112-113.

(96) ibid, p.113 sqq.115. Tahert se trouve au pied d'une montagne connue sous le nom Gazul, Ibn idhari, **al-Bayan**, 3e éd.1983, t.I,p.25

(97) ibid,p.115.

(98) v.ibn Khaldun, **Histoire**..., (1927) t.II, pp.116-117

(99) Cet " a " peut disparaître exceptionnellement, v.E. Laoust, **Mots**..., p.482-483; A. Renisio, op. cit., p.15.

(100) E. Destaing, op.cit., p.208-209; Ch. de Foucaud, op.cit., t.II p. 908-909; E. Laoust, **Mots**..., pp.474 sqq; pour l'assimilation de g>k, s>z, v, A. Renisio, op. cit., pp. 33,46.

(101) E.Destaing, op.cit., p.62-63; Ch. de Foucauld, op.cit., t.II, pp.534,787

(102) A. Renisio, op.cit., p.31, on dit par exemple " u ma iss " à la place de u " main ssnagh ".

(103)v. Ch. de Foucaud, op.cit., t.IIp.787.

(104) ibid., p.787.

(105) ibid.t.III,p.1065.

(106) La voyelle initiale " i " se transforme dans certains cas en " u ", il y a aussi des cas où il disparaît. Les Touareg disent par exemple: " Dar-Soulal " v.Ch. de Foucaud, ibid, t.III, p.1065.

(107) il faut signaler que les noms en question nous sont transmis par la tradition écrite en arabe, ils auraient, par conséquent, subi quelques déformations autres que celles déjà connues.

(108) A ce propos voir Sabatino Moscati, **Cultural Interaction in Ancient Mediterranean History**, dans A.P.C.E.M.I.A-B. (Malta, 1972), S.N.E.D., Alger 1973, pp.7-19; Maxime Rodinson, Dynamique de l'évolution interne et des influences externes dans l'histoire culturelle de la Méditerranée, dans A.P.C.E.C.M.I.A.B (Malta, 1972), Alger 1973, pp.21-30.

Dans le même volume il y a d'autres articles qui méritent d'être lus, je pense tout particulièrement à l'article de M.Jean-Paul Charnay, celui de M. Hady Roger Idris et celui de M.André Adam.

L'article du Professeur M.Arkoun: **" Les fondements arabo-islamiques de la culture maghrébine "**, in " Französisch heute" Juin 1984, pp. 173-183, est particulièrement édifiant.

(109) M. Arkoun,op.cit., p.178.

(110) Cf.Lucien Febvre, **Histoire et dialectologie**, pp.249-261.

(111) je fais allusion ici à la toponymie et à l'onomastique.

SUR LA THEORIE DE LA SEGMENTARITE APPLIQUEE AU MAROC *

E.Gellner, anthropologue anglais est semble t-il le premier chercheur ayant appliqué, dans l'étude des tribus du Haut-Atlas Central, la théorie segmentaire comme modèle d'analyse. Convaincu que " toutes les tribus nord-africaines sont segmentaires " (1), il affirme que seuls les principes de la segmentarité peuvent rendre compte d'une façon adéquate, de tous les mécanismes qui régissent ces sociétés. Selon lui " la recherche française sur la vie politique des Berbères fut sérieusement handicapée par l'absence de la notion de structure tribale segmentaire " (2). Par conséquent, les chercheurs française n'ont pas pu comprendre comment sont organisées ces sociétés en dehors de toutes institutions politiques spécialisées (3). De même, il critique la théorie des leffs que R. Montagne croyait être la base essentielle de l'organisation politique des sédentaires de la montagne (4).

Selon Gellner, l'insuffisance interprétative de cette notion nécessite son dépassement, " aussi, dit-il, nous devons dépasser la notion de moitié pour arriver à celle de segmentarité, afin de caractériser et d'expliquer la vie tribale nord-africaine " (5).

Qu'est-ce que la segmentarité?

Nous n'avons pas ici l'intention de faire connaître en détail la théorie segmentaire. Toutefois, donner quelques définitions nous paraît nécessaire pour comprendre cette théorie dans ses grandes lignes.

En parlant du tribalisme segmentaire, Gellner cite Evans-Pritchard qui dit

* Etude publiée dans Hespèris-Tamuda volume XX III fascicule unique. 1985

ceci: " le système tribal, typique des structures segmentaires en général, est un système d'oppositions équilibrées..;et aussi, il ne peut y avoir d'autorité centralisée dans une tribu. L'autorité est distribuée à chaque point de la structure tribale et le pouvoir politique est limité aux situations dans lesquelles une tribu ou un segment agit en groupes. Il ne peut évidemment y avoir aucune autorité absolue attribuée à un seul cheikh d'une tribu, quand le principe fondamental d'une structure tribale est l'opposition entre ses segments. " (6).

E. Gellner ajoute que " la manière dont les tribus segmentaires sont organisées-et toutes les tribus nord-africaines sont segmentaires-est bien résumée dans ce passage " (7).

L'organisation segmentaire doit donc satisfaire les conditions suivantes:

a) l'absence, en général, de toute concentration du pouvoir entre les mains d'une seule personne.

b) L'inexistence totale des institutions politiques spécialisées.

c) Une distribution équilibrée du pouvoir entre les différents groupes et à tous les niveaux, cela suffit pour assurer l'ordre (8).

d) L'union et la cohésion du groupe sont maintenues par la peur permanente des dangers extérieurs.

e) la structure se présente sous deux aspects: l'un concentrique, l'autre symétrique. Le premier (représenté par une série de cercles emboîtés), se manifeste quand on considère l'individu dans ses rapports avec les différents groupes qui l'entourent, le deuxième (représenté comme un arbre) apparaît quand c'est le groupe tout entier qui est pris en considération (9).

Gellner croit que, dans une grande mesure, cette forme d'organisation correspond en fait à la vie rurale nord-africaine ; " cela correspond plus complètement aux tribus berbères qu'aux tribus arabes ". (10)

Bien entendu, ceci ne peut être conçu et compris, dans le cas du Maroc, que lorsque nous considérons que toutes les populations appartenant aux tribus dites arabes, sont généralement soumises aux autorités centrales, et que les tribus de la montagne ne le sont point ou guère. C'est cette différence qui fait que la dernière catégorie est, d'après Gellner, plus segmentaire que la première (11). " La segmentarité est donc ici la conséquence de l'état de dissidence dans lequel vivent les tribus... " (12). Cet état correspond selon Gellner, à un concept de segmentation qui consiste à " diviser pour ne pas être gouverné " (13).

Mais nous allons remarquer qu'entre les principes du modèle segmentaire en tant que théorie abstraite et la réalité concrète des sociétés de l'Atlas auxquelles il est appliqué, la correspondance n'est guère complète. Autrement dit, les réponses que nécessite le schéma segmentaire ne sont pas toujours positives, elles sont rarement adéquates. Ce schéma contient, comme tous les modèles préetablis, et d'après une expérience faite ailleurs, les discordances inhérentes à toutes démarches de ce genre. E. Gellner a remarqué, lui-même, ces discordances; il a même énuméré les plus importantes d'entre elles (14). Il faut dire aussi qu'il a fourni un effort énorme pour soumettre la réalité sociale des tribus étudiées aux exigences de son modèle, afin que celui-ci paraisse, autant que possible, plus conforme aux différents aspects de l'organisation politique des sociétés de l'Atlas Central.

Quelques remarques sur l'analyse segmentaire

1) L'Islam et la segmentarité.

Quand E. Gellner voulut appliquer le modèle segmentaire à la société qu'il étudiait, il remarqua que " la société se rapproche du modèle pur en un certain degré, mais ne s'y conforme pas complètement "(15).

Elle s'y conforme, selon lui, parce qu' "au niveau maximum de l'échelle, il n'y a pas de concepts régionaux ou autres par lesquels des groupes pourraient même se nommer ou se concevoir eux-mêmes, une fois que l'on a dépassé les barreaux les plus hauts des noms sur l'échelle segmentaire... " (16).

Elle ne s'y conforme pas, toujours d'après lui, parce que, au même niveau, " il y a le concept d'être musulman qui peut à l'occasion unir comme cela s'est produit historiquement, ou plutôt créer des groupes de toutes tailles, bien au dessus du plafond établi par le stock existant de noms et de groupes tribaux imbriqués " (17).

Ces deux constatations considérées respectivement par Gellner comme conformes ou non au modèle segmentaire pur, donc opposées, sont, à notre avis, complémentaires contrairement à ce qu'il pense.

En effet, nous croyons que l'absence de concepts régionaux est complétée par l'existence du concept d'être musulman (18), car un groupe qui se définit comme tel, se considère toujours, en même temps, comme appartenant à la communauté musulmane (19). Ce sentiment d'appartenir à une communauté plus large donne lieu, simultanément, à une certaine conscience nationale ou plutôt régionale mais aussi à une conscience universelle. La première agit

dans le sens unificateur en empruntant deux chemins différents mais convergents: une action lente mais continue qui fait que les divergences diminuent peu à peu pour aboutir en fin de compte à une certaine symbiose. Cette action est confondue avec les mouvements quotidiens de l'ensemble des groupes vivant dans les régions voisines. Autrement dit, elle n'apparaît pas sous forme d'un grand mouvement historique mené par un ou plusieurs groupes unis entre eux afin d'imposer, par la force et au nom d'une idée réformatrice, un modèle de gouvernement unilatéralement conçu, ce dernier type d'action constitue la deuxième forme sous laquelle se manifeste la conscience régionale.

Quant à la conscience universelle, elle est plutôt, contrairement à la première, plus théorique que pratique. C'est-à-dire que tous les musulmans se considèrent unis pas seulement du point de vue spirituel mais aussi géographiquement. Les frontières, chez eux, n'acquièrent leur vrai sens que lorsqu'elles les séparent des non-musulmans.

Cependant, on peut dire que ces deux types de conscience n'en constituent, à vrai dire, qu'une seule. L'universalisme de l'Islam étant une chose attestée, la conscience qu'il engendre chez ses adeptes ne peut être, par conséquent, qu'universelle. Son aspect régional n'est, en réalité, qu'une nécessité objective dictée par l'impossibilité de la concrétiser politiquement, à partir d'une région déterminée, sous son aspect universel. Le premier reste toujours réalisable dans des conditions objectives déterminées, le second se résigne à un espoir sans lendemain mais n'empêche qu'il est, jusqu'à une date récente, à la base de tous les mouvements politiques de la communauté musulmane.

Certes, il y a des périodes où ce sentiment, pour des raisons multiples, se trouve mis en veilleuse, mais celà ne veut pas dire qu'il est complètement absent. On peut même dire que c'est justement son existence profonde et sa présence ascendante qui ont refoulé toute idée de régionalisme (concepts régionaux de Gellner), ou de nationalisme au sens moderne du terme. Celui-ci même quant il devait voir le jour, le fit au nom de l'Islam (20).

Voilà donc pourquoi Gellner a constaté qu'il n'y a pas chez ces groupes, de concepts régionaux dès qu'ils dépassent le cadre tribal.

C'est ainsi aussi que Gellner s'est trompé en cherchant, implicitement certes, à mettre en relation évidente la dissidence des tribus de la montagne vis-à-vis des différents Makhzen-s et l'absence étonnante d'une revendication de type autonomiste ou séparatiste. En constatant que ces tribus sont en

dissidence permanente et en ne trouvant aucune explication politique valable de cet état de choses, il a conclu en disant que c'est là un fait segmentaire, sinon cette dissidence n'aurait aucun sens.

D'un autre côté, Gellner affirme qu' " au niveau moléculaire (de l'échelle segmentaire), les hommes des tribus de l'Atlas Central reconnaissent le concept de " bon " fratricide, qui ne concerne personne en dehors du groupe de frères concernés, et qui conséquemment confirme complètement ce qu'on pouvait attendre à partir des considérations abstraites " (21).

Il dit qu'au même niveau " un principe non segmentaire peut-être vu en opération dans le concept du " mauvais " fratricide, dans le cas où le meurtre d'un frère est considéré (par le groupe supérieur, village ou clan) comme injustifiable (...) Ce qui rend ceci non -segmentaire, est que le groupe total intente une action contre une partie de lui-même, pour le maintien de l'ordre moral... " (22).

Ici encore, Gellner constate l'existence de deux principes différents ; l'un des deux confirme la règle segmentaire, l'autre la contredit. D'ailleurs, il ne nous dit pas s'il a vu quelque chose, confirmant ces deux constations ou s'il s'est tout simplement fié à la tradition orale (23). Dans tous les cas, le fait que la mémoire historique, qu'elle soit orale ou écrite, garde encore sur la question, des souvenirs contradictoires pourrait signifier, à notre sens, deux choses:

a) Le fratricide serait pratiqué dans une période déterminée et dans des conditions répondant parfaitement au modèle segmentaire, puis sous l'influence de l'évolution des normes morales, des modifications nuancées affecteraient progressivement la première pratique pour ne devenir, en fin de compte, qu'une possibilité parmi d'autres.

b) Le fratricide serait, depuis toujours, simultanément, bon ou mauvais selon les cas.

Les deux hypothèses, en tout cas, ne cautionnent pas le point de vue de Gellner. Celui-ci ne s'accorde pas avec la réalité telle qu'elle se présentait au moment où il effectuait ses recherches.

Pour interpréter la coexistentce, apparemment paradoxale dans une société segmentaire, des idées du " bon " et du " mauvais " fratricide, on est obligé de se référer, encore une fois, au fait islamique. Car si la morale tribale (dans le cas où la tribu n'est pas musulmane ou d'une confession lui ressemblant) admet le fratricide à condition qu'il ne porte pas atteinte à la sécurité

du groupe, la morale islamique ne l'accepte point dans son contexte segmentaire.

Ceci nous porte à supposer que le " bon " fratricide devient peu à peu " mauvais " au fur et à mesure que la morale islamique pénètre la conscience des groupes concernés. La première hypothèse trouverait, peut-être, dans cette supposition, une explication valable. Dans le cas contraire, c'est-à-dire, si l'Islam n'est pas responsable de ce changement, faut-il comprendre que le tribalisme segmentaire peut concevoir, sans intervention étrangère, des modifications, allant jusqu'à contrarier ses propres assises éthiques? Les causes profondes d'une réponse éventuellement positive ou négative ne nous concernent pas ici, mais dans les deux cas, la société une fois arrivée à ce stade, cesse d'être segmentaire ou ne l'est qu'imparfaitement.

D'autre part, comment peut-on expliquer que des groupes segmentaires, se référant à l'Islam, en dissidence permanente et apparemment apolitique, puissent, d'emblée, s'unir, une fois que les conditions sont favorables, pour constituer un type de gouvernement semblable à celui qu'ils refusaient auparavant?

Paradoxalement, ce gouvernement continue à pratiquer la même politique que son précédent. Il devient, à son tour centralisateur en oubliant d'un coup les structures des groupes le constituant, et auxquelles ces groupes tenaient beaucoup, et pour lesquelles ils avaient longuement résisté aux tentatives makhzeniennes visant à les soumettre?

2) La structure du groupe et la segmentarité.

Pour qu'une société soit segmentaire, les groupes qui la constituent doivent avoir des structures appropriées. Celles-ci consistent dans la classification des groupes et des individus selon des critères généralement généalogiques, afin d'établir entre eux un système de rapports dans lequel les rôles et les appartenances seront nettement déterminés. " En d'autre termes, il n'y a pas d'interférence entre les groupes et les critères " (24)

Elles consistent aussi dans une descendance unilinéaire généralement patrilinéaire par trilinéaire ainsi que dans une endogamie qui doit être en principe, strictement observée (25).

Toutes les tribus marocaines remplissent, selon Gellner, les conditions précitées (26). Mais, sur ce plan aussi, nous croyons que Gellner a fait des généralisations abusives. Ceci est vrai, tout particulièrement, quand on applique ses affirmations aux groupes habitant l'Atlas de Marrakech. En effet,

les critères généalogiques sur lesquels repose essentiellement toute structure segmentaire y sont, au niveau des groupes plus conventionnels que réels (27).

Il est vrai que Gellner reconnaît que " ...l'organisation segmentaire peut être aussi exprimée d'une manière territoriale.. "(28), que " Les tribus très sédentarisées (...) peuvent se passer de définition généalogique... " (29), qu'il a donné pour illustrer ces " exceptions " l'exemple des Ayt Bugmaz et les tribus du Haut-Atlas Occidental. Mais l'embarrassant c'est qu'il affirme toujours que " Tout ceci, cependant, ne perturbe pas la netteté de la structure en forme d'arbre du système segmentaire " (30).

Si l'on ajoute à celà que les généalogies adoptées par les groupes eux mêmes sont inexactes et que seules les familles maraboutiques ont le souci d'en avoir et de faire en sorte de les rendre aussi complètes que possible (31) quitte à les fabriquer complètement ou partiellement, on peut mesurer l'importance du décalage entre le modèle segmentaire abstrait et la réalité sociale à laquelle on veut l'appliquer.

Dans le Haut-Atlas Occidental, les groupes sociaux ne sont pas fortement endogames, le mariage préférentiel de la cousine parallèle paternelle est loin d'être la règle, contrairement à ce que prétend Gellner (32). Autrement dit, les rapports de consanguinité paternelle n'y sont pas le seul ciment qui puisse lier les individus et les groupes (33).

D'autres types de rapports interviennent pour altérer la structure de la famille des cousins. Alliances de toutes sortes, adoptions, mariages exogames, répartitions successorales, fissions ou fusions, sont, parmi tant d'autres, les facteurs de destabilisation les plus courants dans ce domaine (34).

Un acte de répartition successorale daté de 1843, nous donne sur ce sujet des renseignements précis. Il s'agit d'une famille de Waryalt, village situé sur la rive droite de l'Asif n-Nffis à sa sortie de la montagne. L'épouse du père de la famille est étrangère non seulement à la famille de son mari, mais aussi à sa fraction. Ses descendants mariés ont tous, excepté un, dont l'origine de sa femme n'est pas mentionnée, des conjoints étrangers. Les femmes de ses deux fils sont originaires l'une des Imarign-s l'autre de Tasaft. Quant aux maris de ses cinq filles, ils sont respectivement de Tasaft, Tagnsut, Idnasn et Waryalt (35).

On pourrait multiplier les exemples pour prouver qu'au niveau de la famille et du groupe l'exogamie est une pratique courante chez les habitants de

Nffis, que cela, par conséquent, engendre des rapports de parenté entre les beaux-frères et parfois même des actes de solidarité.

Encore faut-il remarquer que les relations entre les enfants et leurs oncles maternels sont d'une affinité plus grande et plus profonde que celle les liant à leurs oncles paternels (36).

De nombreux indices que la langue et les traditions populaires conservent encore pourraient servir de preuve à cette hypothèse. Le respect mystique dont jouit souvent la mère, aussi bien de la part de ses enfants ou descendants, que de la part de la société en général, ne saurait résulter à notre avis, de sa fonction social actuelle uniquement (37). Le terme " khali " dont le sens premier signifie l'oncle maternel proprement dit, est utilisé dans deux sens extensif, le premier englobe toute la famille de la mère, c'est-à-dire que ses membres sont les " id khali " (oncles) de tous les descendants de leur fille. Ceux-ci, à leur tour, sont considérés par la famille de leur mère comme leurs " ayyawn-s " (bourgeons) (38).

Les deux termes impliquent sur le plan social, un comportement de fraternité réciproque entre les deux familles durant deux ou trois générations au moins (39).

Le second sens s'applique non seulement à la famille de la mère, mais à toute sa fraction et parfois même à toute sa tribu (40)

Cette extension prend une dimension plus grande dans le langage quotidien des gens qui emploient le mot " khali " lorsqu'ils s'adressent à une personne inconnue.

D'autre part, un examen rapide des termes désignant les frères et les soeurs est suffisant pour s'apercevoir que ces termes se rapportent nettement à la mère. Ils sont utilisés dans un sens plus large que celui donné normalement au mot frère. Autrement dit, les " Aytmatn " = (frères), peuvent être des frères, des cousins, des contribules ou des alliés.... (41).

Les concepts " âmmi " et " yus-n- âmmi " qui, comme l'a constaté Gellner (comment devenir marabout /p.10), ont une acception large, ne sont pas utilisés comme tels dans notre région (42). Par contre, les concepts " ayyaw/ pl/.ayyawn " et " khali, pl/id-khali " sont fréquemment employés dans leurs sens extensifs.

Les familles agnatiques n'étant pas seulement des entités biologiques, mais aussi économiques , sont souvent exposées, du moins dans le passé immédiat, à des conflits successoraux qui sont généralement à l'origine de leur

éclatement (43). Car, les répartitions successorales ne se font pas toujours sans donner lieu à une atmosphère de tension sinon de haine entre les membres de la famille.

La détérioration des institutions juridiques de la montagne ainsi que la progression de la charia, ne sauraient être étrangères à cet état de choses (44). Car il est évident que la propriété foncière dans la montagne, vu ses dimensions trés limitées, sa rentabilité fort réduite, l'effort considérable que nécessite son exploitation, ne peut pas subir sans grand dommages les exigences de la loi musulmane en matière de succession.

Les noms de groupes, non plus, ne sont d'aucun secours aux thèses segmentaires de Gellner. En effet, dans la vallée de Nffis, tous les noms de groupes se rapportent à des toponymes géographiques (45). Quant à ceux qui se rapportent à des ancêtres éponymes, on ne les retrouve qu'au niveau des petites familles dont on connaît encore l'ancêtre auquel elles se rattachent. Ces noms, en outre, sont très souvent précédés par le mot " ayt ". Or, ce terme ne donne généralement aucune précision sur le ou les désignés. Certes, il dénote toujours une relation, un rapport ou une appartenance, mais la consanguinité n'est pas nécessairement le lien unique. C'est ainsi que le mot " ayt " peut signifier les gens de quelque chose (Ayt udrar, Ayt uzaghar, Ayt Wasif...) ou les gens de quelqu'un (ayt+un nom de personne). Mais, dans le dernier cas, on ne peut pas conclure que les gens en question appartiennent tous à ce quelqu'un par des rapports de parenté (46). Ils peuvent l'être pourtant mais au niveau des cellules les plus petites de l'échelle sociale.

Nous voyons donc que la stucture segmentaire en forme d'arbre n'a, dans le Haut-Atlas Occidental, ni la netteté, ni la solidité qu'on lui assigne. L'efficacité de sa logique interne se trouve ainsi réduite non seulement à cause des conflits internes des différents segments, mais aussi parce que ces conflits engendrent, même au niveau le plus bas de l'échelle segmentaire, d'autres types d'alliances, voire de fraternité, en contradiction avec les principes de la segmentarité (47).

Le système segmentaire tel qu'il a été conceptualisé abstraitement s'avère donc trop parfait pour reproduire la réalité socio-politique d'une société, depuis des siècles, soumise à des influences, en principe, détribalisantes et à tendance unificatrice. Ce fait indéniable constitue, à notre sens, un argument suffisant pour mettre en doute les affirmations sommaires de Gellner, L'ab-

erration est d'autant plus grande que l'auteur généralise ses observations sur l'état présent des sociétés étudiées. Celles-ci étaient peut être segmentaires, mais ce qu'elles gardaient jusqu'au XXe siècle des principes segmentaires n'explique que partiellement le comportement historique des sociétés de la montagne marocaine.

Il se pourrait aussi que ces sociétés fussent obligées, dans des conditions déterminées, d'adopter une sorte de système segmentaire assurant d'une façon simple et efficace leur équilibre socio-politique à son niveau minimum, au delà duquel elles risquent de s'effondrer inévitablement. Mais là aussi, il ne saurait s'agir que d'un retour provisoire à ce système, car ces groupes sont marginaux en ce sens qu'ils sont à la marge d'une grande société à savoir la communauté musulmane. Ce fait n'implique pas leur isolement, il leur impose, par contre, une forme d'organisation politique tout à fait différente de celle qu'ils ont déjà adoptée.

Ce conflit avait mis aux prises, pendant de longs siècles, le Makhzen central avec les tribus de la montagne. Ces dernières se sentant constamment menacées par une éventuelle invasion du Makhzen, S'étaient vues obligées de s'unir par un jeu d'alliance très complexe pour assurer leur défense mutuelle.

3) la segmentarité et la politique chez les tribus de la montagne.

Malgré l'état d'insoumission dans laquelle vivaient les tribus de la montagne, on ne peut pas dire qu'elles étaient complètement isolées. Elles ne l'étaient pas en ce sens qu'elles gardaient des rapports de toutes sortes avec la zone soumise. Elles étaient très souvent au courant de ce qui se passait dans l'Azaghar.

Elles participaient de temps en temps, d'une façon ou d'une autre, aux événements qui secouaient périodiquement le bas pays. Les catastrophes naturelles, sécheresses, disettes, épidémies, etc., qui s'abattaient fréquemment sur le pays provoquaient l'exode temporaire ou permanent d'une partie des populations montagnardes vers les terres riches de l'Azaghar.

De même, des rapports économiques: échanges commerciaux, transhumance..., politiques: alliances de leffs... conflictuels: antagonismes entre le pouvoir central et les communautés de la montagne, entre ces dernières et celles du Dir ou des plaines immédiates, donnent aux relations entre la montagne et la plaine une intensité qu'encadre une tension dont la continuité n'entraînait guère de rupture.

D'autre part, le fait que les " tribus " de la montagne ne constituaient pas une entité politique unifiée, qu'elles évitaient, par contre, l'aboutissement de toute démarche allant dans ce sens, qu'elles préféraient rester autonomes les unes vis-à-vis des autres, ne signifie point que les lignes de démarcation entre elles étaient infranchissables.

Elles entretenaient par contre, en dépit des compartimentages géographiques et politiques, des liens beaucoup plus importants que ne laisse croire leur comportement politique. La politique des alliances renforce, certes, ces liens entre un grand nombre de groupes alliés s'étalant sur des zones économiques complémentaires, mais elle n'empêche pas d'en avoir aussi les adversaires. On peut même dire que l'opposition entre ces groupes sert plus qu'elle n'entrave les échanges mutuels. Car elle les oblige à préserver les intérêts de chacun, à se concerter chaque fois qu'un différend les oppose les uns aux autres.

La vie politique des populations de la montagne était donc soumise à des influences diverses. Elle ne peut nullement être réduite au seul apanage de l'évolution locale. Par ailleurs, les structures sociales qui apparaissent étonnamment stables sont en réalité profondément corrompues. Elles le sont en ce sens qu'elles ne fonctionnent plus comme elles devraient. En effet, la correspondance n'est plus évidente entre les structures sociales des groupes et leur comportement politique.

Cette anomalie, souvent mal interprétée, continue à défier toutes les classifications schématiques des chercheurs.

La corruption en question est due, entre autres, à la peur constante que les troupes makhzen suscitaient dans la montagne et à la profonde conviction des montagnards qu'une soumission ou une réduction entraînerait leur déshonneur et par la même occasion une repression sévère, la dévastation de leur pays et la perte de leurs biens (48).

Etant donné que le Makhzen central n'a jamais pu mettre la main, d'une façon continue et définitive, sur la montagne, les communautés l'habitant étaient obligées d'adopter un type d'organisation leur permettant de garder, dans le fractionnement, un certain ordre intérieur et une attitude commune vis-à-vis du danger makhzen.

Il est donc intéressant de savoir dans quel cadre ces groupes résolvaient leurs problèmes. Comment arrivaient-ils, dans des conditions pareilles, à faire régner l'ordre au sein de chaque groupe et de la communauté toute

entière?

La réponse à ces questions constitue l'un des points longuement discutés dans les articles de Gellner. Pour l'auteur des Saints de l'Atlas, la notion de segmentation permet de déceler les mécanismes par lesquels un certain ordre est maintenu dans les sociétés segmentaires (49).

La façon dont cet ordre est maintenu entre les différents segments d'un groupe ou d'un ensemble de groupes constitue l'un des indices attestant l'existence ou l'absence d'une organisation segmentaire. En effet, quand une société échappe à toute forme de pouvoir centralisé, elle est obligée de recourir à d'autres formes d'organisation pour éviter une anarchie périlleuse.

Dans une société segmentaire, l'opposition constante entre les différents segments à tous les niveaux et la peur permanente que cela engendre sont suffisants pour faire régner un certain ordre et une certaine cohésion (50).

Néanmoins, pour que cette opposition ait lieu d'une façon parfaite, il est nécessaire qu'une structure en arbre soit à la base de tout le système. Or, nous avons remarqué plus haut que pour la vallée de Nffis, ce genre de structure est profondément affecté par d'autres affinités, d'autres alliances voire même par d'autres liens de fraternité que ceux émanant de la parenté patrilinéaire.

D'autre part, dans le Maroc musulman, la généalogie a, le plus souvent, une fonction politico-religieuse en dehors de laquelle elle est complètement négligée. On remarque en effet, que l'arbre généalogique n'est utilisé que par les familles religieuses (au sens large) et par les familles détenant le pouvoir politique. Parmi les premières, il y a celles qui veulent conserver une appartenance plus ou moins authentique, celles qui prétendent à cette appartenance ayant pour objectif d'acquérir un certain nombre de privilèges sociaux, politiques, religieux et économiques. Quant aux deuxièmes, la nécessité d'avoir un arbre généalogique ne s'impose pour elles que lorsqu'elles acquièrent une importance politique. Car elles ont besoin de légitimer le pouvoir qu'elles détiennent, et pour le faire, elle se font faire des généalogies les rattachant à des origines chérifiennes, qurayachites ou arabes à tout le moins. L'Histoire du Maroc nous donne sur ce phénomène des exemples si abondants qu'ils nous paraît inulite d'en citer (51).

Des marabouts, des igwrramen, des fuqaha et des groupes entiers obtiennent avec le temps un statut semblable à celui des chorfas : les arbres généalogiques, et les dahirs de respect qu'ils obtiennent des sultants leur assurent

la continuité de leurs privillèges. Bien entendu, les prérogatives dont ils jouissent tous de la part du Makhzen, ne sont pas dues uniquement à leur statut de chorfas ou d'un statut similaire, mais aussi aux services qu'ils rendent souvent aux autorités locales et centrales. En effet, la majorité de ces catégories collabore directement ou indirectement avec le Makhzen. Toutefois, il se trouve aussi que les soulèvements anti-makhzen se font, très souvent, au nom d'une idéologie religieuse. Par conséquent, les personnages qui les provoquent appartiennent nécessairement aux catégories précitées. Est-ce là une contradiction?

Elle n'est qu'apparente. Dans un pays musulman comme le Maroc, la politique et la religion sont très liées. En effet, toute action politique doit, sauf exception, se faire dans le cadre de l'Islam. Il est l'inspirateur et l'objectif en même temps, mais il est aussi parfois un prétexte flagrant.

Par ailleurs, le fait que les Imazighen (Berbères) utilisent le mot arabe (chajara) pour désigner l'arbre généalogique est, à notre sens très significatif.

Sans vouloir simplifier et en faire une règle générale,en disant que tous les mots-concepts empruntés à l'arabe pour désigner des faits sociaux des Imazighen, ne traduisent pas la réalité existante, mais plutôt y introduisent une autre, on peut, du moins, affirmer qu'ils sont inadéquats. La transposition apparaît, néanmoins, évidente en plusieurs domaines. C'est ainsi que les chercheurs se trouvent embarrassés chaque fois qu'ils ont à faire aux structures sociales des Imazighen. Leurs recherches sont souvent orientées ou du moins influencées par les sources écrites dont ils disposent. Elle véhiculent donc, par définition, au niveau linguistique tout au moins, des conceptions émanant d'un champ social différent. Ainsi constatons-nous l'apparition dans le domaine socio-politique amazigh (berbère) des termes comme qbila, frqa, chajara, siba, âurf, soff, qayd, etc... qui brouillent fâcheusement la lumière qu'aurait apportée la langue à l'appareil conceptuel s'ils gardaient la correspondance habituelle entre le signifiant et le signifié.

D'un autre côté, la chajara au sens généalogique n'est guère concevale sans écriture. C'est l'écrit qui concrétise le mieux le concept de l'arbre généalogique. Par conséquent une société orale ne saurait développer de la sorte un tel concept. Cela ne veut pas dire bien sûr que la notion de parenté n'existe pas chez les sociétés à tradition orale. Mais il faut dire aussi que la chajara ne se fait pas pour traduire des rapports de parenté quelconques. Bien au contraire, la raison d'être de cette pratique est essentiellement de prouver

l'appartenance à une origine noble ou censée l'être. Elle est donc l'apanage d'un nombre de familles très réduit ; sa propagation ne se fait qu'au fûr et à mesure que le nombre des lettrés augmente.

Etant limité dans le temps et dans l'espace, ce phénomène n'est pas, par conséquent, un facteur général déterminant dans la mobilité sociale. Mais il est fort important dans la classification sociale.

Ceci dit, l'ordre est maintenu non pas seulement par le jeu de l'opposition obligatoire des différentes branches de l'arbre des agnats, mais aussi grâce à d'autres procédés semi-spécialisés. Des Imgharen puissants et influents commandaient des groupes plus ou moins importants depuis le XIe siècle au moins (52).

Les jmaâ des Inflas ou les Ayt Rbâins, étaient constitués parfois à travers la vallée de Nffis voire au delà (53). Ces assemblées avaient pour fonction de veiller sur la marche normale des affaires publiques. Elles détenaient une certaine autorité supérieure sur tous les groupes qu'elles représentaient. Leurs décisions émanant, très souvent, d'un droit coutumier oral ou écrit, étaient généralement exécutées sans recours à la contrainte (54). Les imzwaren (Lmqddm) ; désignés comme chefs de l'exécutif de chaque groupe, avaient pour mission de faire respecter la volonté des inflas. Les imazzalen et les imchurda-s les aidaient en faisant la police. Les infractions commises étaient sanctionnées par le paiement d'une amende (azzayen ou izmaz).

A cela, il faut ajouter une série d'arbitres à caractère religieux (marabouts, igwrramen, saints, mosquées...) qui jouent, à leur tour, un rôle non négligeable dans l'apaisement des passions.

Mais, dans le Haut-Atlas de Marrakech, on constate qu'aucune formation religieuse n'a pu s'élever au dessus des groupements laïcs (selon l'expression de Gellner) dans l'exercice du pouvoir temporel. Cette région se présente, quand on la compare avec les zones voisines à l'Est, à l'Ouest et au Sud, comme un grand parc profondément laïcisé sur les plans politique et social. L'oeuvre almohade qui a vu le jour au centre de cette partie de la montagne de Drn, au lieu d'y laisser un attachement aux formes religieuses de gouvernement et aux pratiques confrériques comme moyen idéal de regroupement politique des " tribus " ; semble y cultiver, au contraire, l'inverse de ce qui serait la suite logique de leur entreprise.

Les mouvements maraboutiques, qui, au XVIIe siècle tout particulièrement, ont constitué dans le Sud, aux dépens du régime sâadien décadent, des petits royaumes tels que le royaume de Tazrwalt et celui de Tafilalt des Ayt Tamment, et dans l'Atlas Central comme celui des Dila n'ont pas affecté d'une façon effective les vallées de l'Atlas de Marrakech.

La Zawiya de Tasaft située tout près de Tinml almohade, au milieu de la vallée de Nffis, se présenta au début du XVIIIe siècle comme étant riche et prospère. Ses domaines se trouvaient à Amezmiz, à Imarign, à Kik (versant Nord de l'Atlas) et dans d'autres recoins de la montagne, surtout aux environs de Tasaft leur domaine principal. Ses troupeaux comptaient des centaines de têtes occupant plusieurs âzib (=bergeries isolées).

Cependant, durant le conflit qui opposa au début du XVIII e siècle, le Makhzen central à son saykh, celui-ci paraissait incapable de mobiliser, en son nom, toutes les populations de la vallée. Les Imgharen sagissaient indépendamment de la volonté du saykh et de sa famille.

Il y avait, certes, une convergence d'opinion entre une grande majorité de ces Imgharen et le chef de la zawiya dans leur attitude vis-à-vis du makhzen. Mais cela ne signifie nullement que les gens de la zawiya avaient le pouvoir d'influencer ou d'orienter la politique des chefs locaux. Tous les renseignements recueillis sur cet événement confirment que les responsables des différents groupes décidaient seuls de la politique à suivre. Des échanges de vue et des consultations, il y en avait, mais rien de plus (55).

Par contre, les conflits qui opposaient les groupes entre eux, les alliances qui en résultaient, les intérêts changeants et contradictoires des imgharen que tout concourait à rendre de plus en plus divergeants, et les intrigues inhérentes à une telle situation dominaient profondément la politique locale. Il en résultait un enchevêtrement complexe d'attitudes incohérentes difficile à saisir.

L'absence d'une documentation suffisante et continue met le chercheur devant des obstacles insurmontables, chose qui a énormément retardé la mise à jour d'une histoire tant ignorée.

Un fait très important, à notre avis, doit être signalé ici, car il contribue, dans une certaine mesure, à comprendre le problème de l'ordre dans la région qui nous intéresse ; ce fait est l'écriture. En effet, on sait qu'à partir d'une époque qui reste encore à déterminer, l'écriture sanctionne un certain nombre d'actes publics et privés tels que les actes fonciers ou de mariages, les différents contrats, le droit coutumier, etc.

L'utilisation de l'écriture dans ces domaines entraînait nécessairement le

recours aux autorités compétentes, en l'occurrence les Qadi les âadl (notaires), les faqih et les mufti (légistes-consultants). Ces derniers se référaient, évidemment, dans le traitement des contentieux, à des sources du droit autres que celles qui servent comme base à la justice montagnarde.

En outre, la généralisation relative de l'écriture a renforcé la dépendance des gens de la montagne envers les centres urbains du Dir et de la plaine. Car, c'est dans ces centres que se trouvaient les références supérieures de la tradition écrite.

Il y a donc deux sortes différentes de références nécessitant deux types différents d'autorités. Les résultats de cet antagonisme sont aujourd'hui connus.

La pénétration progressive, dans la montagne, de la tradition juridique officielle et avec elle le modèle makhzenien en matière d'organisation politique et sociale semble être définitivement consacrée.

On peut donc, conclure en disant que l'approche de Gellner ne peut être admise en tant que règle générale en ce qui concerne le maintien de l'ordre à l'intérieur des différents groupes. D'une part, parce que la structure en arbre sur laquelle repose le principe de l'opposition équilibrée n'étant pas perpétuée par l'écriture (qui reste d'une extension très limitée) ; encourt le risque d'être fictive ou sélective. Elle est aussi sujette à la décomposition par l'oubli. C'est ainsi qu'au niveau de chaque village, on rencontre des noms de familles inconnues que seules les choses perpétuent encore. Les biens qui portent les noms des familles auxquelles ils appartenaient sont en la possession d'autres familles portant des noms différents. Beaucoup de raisons pourraient être à l'origine de ce phénomène, telles que la disparition par la mort ou l'émigration des dites familles, l'acquisition lointaines de ces biens par les familles actuelles etc., mais aussi, et c'est la raison pour laquelle nous penchons le plus, le simple changement de ces noms de familles énigmatiques par d'autres adoptés par les descendants de ces mêmes familles (56).

Cet exemple permet de dire que dans une société à tradition orale la structure en arbre n'a guère de chance de se concrétiser au-delà de quelques générations, et par voie de conséquence, elle ne saurait être la base essentielle de la dynamique sociale dans les communautés sans gouvernement. Les principes segmentaires ne fonctionneront donc qu'au niveau le plus bas de l'échelle sociale, au- dela duquel d'autres principes interviendront pour assurer la marche normale de la vie des communautés en question (57).

Toutefois, le fait de conserver des noms de familles disparues dans le domaine des biens familiaux, au sein d'une société orale, constitue à notre avis un paradoxe digne d'intérêt. Mais ce n'est pas ici le lieu d'étudier la question.

4) L'oralité, l 'écriture et la segmentarité

E.Gellner n'a pas cessé d'établir des rapports entre l'existence d'une organisation segmentaire et le fait que les sociétés segmentaires sont généralement orales.

Il est peut-être intéressant de savoir dans quelle mesure une société segmentaire se transforme progressivement de l'état segmentaire à l 'état non segmentaire. Autrement dit, d'un état où l'absence d'institutions politiques spécialisées est la règle, à un état où tout est géré par des lois d'une autre nature.

Cette mutation est-elle en rapport avec le passage de l'oralité à l'écriture? Les mécanismes d'évolution d'une société segmentaire relèvent-ils d'une nature intrinsèque de ces sociétés, ou dépendent-ils d'une intervention extérieure, seule capable d'imposer un autre régime de gouvernement?

Les sociétés segmentaires sont-elles en mesure d'évoluer dans un sens qui leur permettrait de constituer des formations plus larges sans pour autant perdre leur caractère segmentaire? ou seule la défection ou la détérioration des principes segmentaires sont-elles susceptibles de les pousser dans une orientation autre que segmentaire?

Dans la mesure où le passé immédiat influence les groupes segmentaires plus que le passé lointain (58) et puisque " l'espèce la plus courante de généalogie berbère est pour ainsi dire occamiste: les ancêtres ne sont pas multipliés plus que nécessaire " (59). N'y a t-il pas là, justement, une preuve attestant que le système segmentaire a un certain rapport avec l'absence de l'écriture comme moyen de conserver d'une façon non ambigue le passé des hommes? ". Le problème, écrit Gellner, réside essentiellement dans le fonctionnement d'une hagiarchie du " gouvernement " si ce terme n'est pas trop fort des saints héréditaires dans un environnement tribal presque anarchique (60). N'est-ce pas là une preuve que l'encadrement religieux peut être un moyen de dépassement du système segmentaire. N'est-il pas aussi une preuve que l'hérédité maraboutique, s'opposant au caractère électif des choix des groupes segmentaires, a pour fonction d'assurer que ce dépassement soit progressif, comme il peut signifier que ce passage est difficile?

" Les saints, écrit encore Gellner, n'ont pas de généalogies occamistes.

Au contraire, ils ont des généalogies velbenesques, s'adonnant à une sorte de manifestation ostentatoire de richesse généalogique " (61).

Cette phrase nous montre explicitement que la représentation généalogique n'est pas la même selon la laïcité ou la sainteté du groupe. Le groupe de saints donne beaucoup d'importance à sa généalogie et y cite tous ses ancêtres ou presque sans exception qui tiendrait compte du rôle ou de l'importance des uns et des autres par rapport au groupe.

Est-ce que le fait que le groupe de saints compte toujours ou souvent parmi ses membres de n'importe quelle génération des lettrés ayant la possibliliité d'ajouter à sa généalogie, de la compléter ou même de l'inventer complètement ou partiellement, n'est pas à l'origine de son existence et de son apparente exactitude? (62).

Cette nécessité d'avoir une généalogie comprenant une suite de noms aussi longue que possible, ne dénote-t-elle pas son importance fonctionnelle pour le groupe de saints? Celui-ci ne tire-t-il pas son prestige actuel du nombre important de ses ancêtres en compensation du nombre réduit des vivants qui le constituent?

En définitive, il ressort de ce qui vient d'être exposé ci-dessus, que la généalogie chez les groupes religieux est très souvent concrétisée par l'écriture. Ce fait, à notre avis, n'est point un hasard sans importance, mais plutôt une nécessité impérieuse vu le caractère sacré et véridique que procure l'écriture à ces documents, l'écriture étant, elle-même, liée au sacré et propagatrice de son pouvoir. En outre, ce genre de généalogie, étant donné qu'il tire son prestige d'origines lointaines ne peut avoir la plénitude de son sens qu'en lui donnant un caractère historique, seul garant de sa légitimité temporelle.

BIBLIOGRAPHIE

(1) E.GELLNER, " **Système tribal et changement social en Afrique du Nord** " ; p.4

(2) Ibid, p.7

(3) V.J. Favret : " **La segmentarité au Maghreb** " , p.107, note 1

(4) E.GELLNER, ibid.,p.6

(5) Ibid., p.7

(6) EVANS-PRITCHARD; " **The Sanusi of Cyrenaica** " , p.59, cité par GELLNER, ibid, p.4

(7) E.GELLNER, ibid p.4

(8) Ibid p.4.

(9) E.GELLNER, " **Système tribal...** " p.5

(10) E.GELLNER, ibid., p.5

Les tribus arabes dont il s'agit sont celles de Cyrénaïque étudiées par E.PRITCHARD dans son livre: **The Sanusi of Cyrenaica**, Oxford, 1949.

(11) les tribus berbères de la plaine sont, elles aussi, soumises, et, par conséquent, elles doivent être autant que les autres, moins segmentaires.

(12) J.FAVRET, " **La segmentarité au Maghreb** " , p.107

(13) E.GELLNER, " **Comment devenir marabout** "? p.13.

(14) Ibid pp.18-20

(15) Ibid.p.18

(16) Ibid.p.18

(17) Ibid.p.18

(18) Sous le titre nettement significatif " **Recours à l'externe et au transcendant** ", J.BERQUE, en parlant du système de la taqbilt, écrit: " Si farouchement défendu qu'il soit, il ne reste jamais isolé. Il n'est intelligible que comme résultante. Non seulement il a subi des influences, mais il ne se pose et ne se conçoit que par rapport à des entités extérieures ou supérieures. Il adhère à un grand monothéisme, l'Islam " **structures soc**... p.442 voir aussi, J.BERQUE, " **Maghreb histoire et Société** " p.96

(19) Quand GELLNER parle de la marginalité des tribus nord-africaines il écrit ceci: " Mais ces tribus n'étaient pas des îles, ni intellectuellement ni moralement. Elles étaient une partie de la grande civilisation musulmane et s'identifiaient avec enthousiasme et force à l'Islam. Elles étaient sur la marge d'une société universelle et véritablement non-tribale" **Système tribal et changement social en Afrique du Nord** ", p.7

(20) E.GELLNER reconnait d'ailleurs le rôle unificateur d'un tel sentiment. Les lignes qui

suivent l'affirment sans équivoque: " Au sommet, cette société possède des moyens pour activer des groupes indépendamment de savoir si une notion préexistante d'un tel groupe (territorialement ou en termes de parenté) est disponible...mais plus important pour notre sujet, est le commandement fourni par les saints et le sentiment commun d'allégeance à l'Islam...Le commandement des saints permet, étant donné le besoin et les circonstances favorables, de souder ensemble des groupes, particulièrement des groupes de grande taille qui ne correspondent à aucun groupe latent dans le système segmentaire, ou même des groupes qui interfèrent avec eux "; " **Comment devenir marabout ?** " p.20.

(21) Ibid., p.18

(22) Ibid,p.19; l'ordre moral dont il s'agit ici ne peut nullement découler de l'esprit du tribalisme segmentaire.

(23) Bien entendu, nous ne contestons pas la valeur inestimable de la tradition orale en tant que document historique. Ceci est d'autant plus vrai que la société dont il s'agit est essentiellement d'expression orale. Mais il faut dire aussi que son utilisation exige des démarches extrêmement prudentes. L'imprécision chronologique du récit oral, son indifférence vis-à-vis de la datation de l'événement, son étonnante faculté d'assimiler le réel au mythique et vice versa, etc., conduisent généralement à l'anachronisme.

(24) Ibid, p.15.

(25) E.GELLNER " **Système tribal et changement.** ".; p.6

(26) E.GELLNER, " **Comment devenir marabout** "? pp.8,9 et 15

(27) Voir J.BERQUE, " **Structures** ... , p. 435 sq;.où il a parfaitement souligné et la diversité et l'ambiguïté des rôles et des appartenances aussi bien sur le plan individuel que sur le plan collectif. Dans ce sens, il écrit: " On peut être fils de Sidi Ahmed U-Musa d'origine, de convention ou de métier (...) pluralité d'acceptions, avec le glissement variable de l'une à l'autre qui s'opère selon les lieux et les temps (...) L'étonnant n'est pas qu'il se soit produit des interférences entre confréries agraires ou urbaines, corporation, cadres territoriaux et systèmes généalogiques. C'est qu'elles soient si nombreuses ".

(28) E.GELLNER, " **Système tribal** "... p.6

(29)E.GELLNER, " **Comment devenir** "... p.11

(30) Ibid., p.12

(31) Ibid, p.11 et 12

(32) Ibid,p.10

(33) V.J.BERQUE, " **Structures** "... p.340

(34)Sur l'adoption voir Georges SURDON, **Esquisse de droit coutumier**... ; pp.144 sqq., voir aussi R.MONTAGNE, " **Les Berbères** " ... p.164; et Doutté, **Figuig, Notes et Impressions** " " **La Géographie**, " 1903, t.IV;p.186, qui écrit: " C'est à tort qu'on se représente les

divisions des tribus sous la forme d'un arbre généalogique ".

(35) Ce genre de document dont nous avons eu la chance de recueillir un certain nombre, nous renseigne aussi sur d'autres domaines tels que la démographie historique, l'économie et les pratiques de la région où ils sont recueillis.

(36) Cf. Germaine TILLION, " **Le harem et les cousins** " p.10, il est vrai que l'auteur ne parle pas ici d'une situation actuelle, mais ce que nous avons relaté ci-dessus pourrait être un état résiduel d'un phénomène antérieur.

(37) G.TILLION considère que la déplorable situation de la femme méditerranéenne à l'époque contemporaine est liée " à l'évolution, à l'interminable dégradation de la société tribale " (Ibid, p. 18 et p.211); Ceci laisse entendre qu'antérieurement la condition féminine y était meilleure, que par conséquent, les quelques prérogatives, qu'on peut qualifier d'anachroniques, dont la mère est entourée actuellement reviennent à une origine ancienne.

Voir aussi A.R.RADCLIFFE-BROWN, " **Structure et fonction dans la société primitive** ", p.73.

Nous n'avons pas l'intention de réanimer ici une discussion déjà ancienne sur les survivances; nous voulons tout simplement dire que deux ou plusieurs formes de structures, malgré leur aspect contradictoire, peuvent coexister sans provoquer des conflits violents.

(38) Le sens propre du mot " ayyaw, pl. ayyawn, ou tayyawt pl. tayyawin ", est le bourgeon ou le rejeton. L'expression " yut usghar-s tayyawin " (= les arbres bourgeonnent), très courante. Si l'on se hasardait à faire des analogies, ces constatations permettraient d'en établir une entre l'arbre et la famille maternelle. L'importance de cette remarque réside dans le fait que deux structures historiquement contradictoires (patrilinéaire et matrilinéaire) coexistent encore et dans un contexte qui n'admet en général qu'une seule, à savoir la structure patrilinéaire.

(39) Il serait singulièrement intéressant de savoir dans quelle mesure l'absence d'une base économique commune à la famille des beaux-frères aurait été à l'origine de sa faiblesse vis-à-vis de la famille des cousins.

(40) Voir Abd-Allah ben BRAHIM, " **Rihlat al-wafid** "... ms, B.G. de Rabat, n° D1607,p. 180.

(41) Cf. R.MONTAGNE, " **Les Berbères** "... p.188, Voir Charles de FOUCAULD, **Dictionnaire Touareg-Français** , t.III,p.1135

(42) Bien entendu les rapports de parenté entre les cousins sont reconnus réciproquement. Mais leur acuité ne résiste pas au facteur érosif du temps et aux effets fâcheux des conflits successoraux. Et ce, à tel point qu'au bout de quelques générations des différentes familles des cousins cessent de porter le même nom.

(43) Les raisons de cet éclatement ne sont pas identiques à celles suggérées par

F.ENGELS dans son livre : **L'origine de la famille** , p.16.

(44) La soumission de la montagne à l'influence puis aux autorités centrales constituait l'un des facteurs majeurs de cette détérioration et de cette progression. Toutefois, on remarque encore aujourd'hui, dans la montagne, des cas où la propriété familiale indivise. Ce cas est particulièrement fréquent dans les familles comptant parmi ses membres une personnalité forte et influente.

Dans ces circonstances, tous les moyens sont bons pour préserver la propriété familiale, même celui de rendre inoffensif un ou plusieurs membres de la famille.

(45) Bien que GELLNER admette que la segmentation " peut être simplement en termes territoriaux ", il ajoute ceci:

" Néanmoins, je doute que les deux segmentation et parenté unilinéaire puissent être complètement séparées ", **Comment devenir marabout ?** , p.20.

(46) V.J.BERQUE, **Structures**... " pp.435-436

(47) " La structure en arbre comme nous l'avons décrite, écrit GELLNER, est nécessaire si le trait premier et décisif, s'en remettre à l'opposition pour engendrer la cohésion, est vraiment ce qui caractérise la société , " **Comment devenir marabout ?** " p.16.

(48) V. **La Rihla de Tasaft** ", publications et notes de SIDKI ALI AZAYKOU polycopiée,pp. 85,136,159,160,161,162,183.

(49) E.GELLNER, **Comment devenir**... p.13

(50) " Aucun organisme spécialisé; aucun chef politique, écrit Gellner, n'assure la cohésion des groupes; la cohésion est seulement activée par les menaces, les dangers que font peser des groupes similaires et opposés " **Système triblal et changement social**... p.5.

(51) L'exemple d'Ibn TUMERT, des Mérinides et plus récemment des Igluwwa et Ayt Tgwn-taft (pour ces derniers,v.MARTHE et Edmond GOUVION, **Kitab Aâyan al-Maghrib**... pp. 367) est sur ce plan là, très élquent.

(52) Al-Bakri nous dit qu' "Autrefois, à Aghmat, les habitants se transmettaient entre eux la charge d'émir, celui qui en avait excercé les fonctions pendant un an était remplacé par un autre que le peuple choisissait dans son sein. Cela se faisait toujours par suite d'un arrangement à l'amiable. " **Description de l'Afrique septentrional**, tard de Slane, p.292)

Voir aussi Ibn Idhari, **al-Bayan**..., ed. Ihsan abbas, (1967), t.IV p.10

(53) S.Gsell affirme dans son : " **Histoire ancienne de l'Afrique du Nord** " t.V, (1929), livre premier, pp.63-64, que: " De toute façon ce sont les anciens qui gouvernent la petite république. Ils la gouvernaient déjà il y a quinze ou vingt siècles. Des inscriptions latines nous font connaître des seniores de Castella, des conseils des vieillards fonctionnant dans les villages. "

V aussi R.MONTAGNE, **Les Berbères** ... p.131-132

Dans " **la Rihla de Tasaft** ", il y a des renseignement qui confiment cela.

(54) V.P.BOURDIEU, **Sociologie**... p.23

(55) Pour tous les renseignements concernant la zawiya de Tasaft, voir notre introduction à **la Rihla de Tasaft** (polycopiée).

(56) La lecture d'un échantillon des actes fonciers nous donne des exemples concrets confirmant cette thèse.

(57) V.P.BOURDIEU, **Sociologie**.... pp.20 sq

(58) V.E.GELLNER, " **Comment devenir...** ", p.16

(59) Ibid.p.10.

(60)Ibid., p.7.

(61) Ibid., p.12.

(62) Nous savons que la généalogie existe même chez les sociétés orales laïques, mais le rôle social et politique de la généalogie n'est pas le même dans les deux cas. Car si elle a comme objectif la cohésion du groupe tout entier dans les sociétés laïques, elle ne vise qu'à consacrer la supériorité, la noblesse et la distinction des groupes de saints vis-à-vis, de la plèbe (iâamiyyn).

LA MONTAGNE MAROCAINE ET LE POUVOIR CENTRAL : UN CONFLIT SÉCULAIRE MAL ÉLUCIDÉ *

L'ADRAR N-DRN : UNE ALTITUDE MÉDITERRANÉENNE EN AFRIQUE

La montagne marocaine, telle qu'on la connaît à travers l'histoire, a toujours abrité des populations refusant toute soumissions aux différents pouvoir centraux établis dans le plat pays (1). " La montagne, écrit J. Célérier, est par excellence le " Bled es-Siba ", le pays des tribus insoumises où le sultan n'a pu établir un minimum d'ordre, où le morcellement en groupes ennemis obligeait naguère les pacifiques voyageurs à multiplier d'onéreux protecteurs. (...) Les Sultans les plus intelligents et les plus énergiques se sont épuisés à lutter contre cette force centrifuge qui est le produit essentiel de la montagne " (1 bis).

Elle est, comme toutes les montagnes méditerranéennes, à tout le moins " ...le refuge des libertés, des démocraties, des " républiques " paysannes (2). "

Ce fait ne doit pas impliquer cependant l'idée d'une population montagnarde isolée, ne participant en aucune façon à la vie active des plaines environnantes, ni d'ailleurs celle d'une population figée et monolithique sur le plan raciale. Un mouvement permanent renouvelle, en effet, l'ossature humaine des occupants de la montagne: " L'optimum du peuplement y est vite atteint et dépassé: elle doit périodiquement déverser sur la plaine sa surcharge d'hommes " (3). " La montagne est bien cela: une fabrique d'homme

* Etude publiée dans Hespèris-Tamuda volu XX III fascicule unique 1990

à l'usage d'autrui, sa vie diffusée, prodiguée, nourrit l'histoire entière de la mer " (4).

En ce qui concerne le Maroc, le cas de l'Empire almohade semble être un exemple qui prouve que les montagnards, si l'occasion se présente, peuvent aussi devenir les acteurs principaux d'une histoire glorieuse (5).

l'Atlas de marrakech et le pouvoir central

1) Données géographiques

L'Atlas de Marrakech est la partie centrale de l'*Adrar n-Dern* ou le Haut-Atlas. C'est un ensemble particulièrement important, vu sa situation géographique et ses capacités humaines. Il se situe, GROSSO-MODO, entre la vallée de *Rdat* à l'Est et celle de Tamarwut (Asif n-Imintanût) à l'Ouest.

Les deux rivières parcourant ces deux vallées représentent avec *Asif n-Iwriken, Asif n-Nffis* et *Asif n-Mal*, les principaux affluents de Tansift. Il s'agit donc de ce qu'il est convenu d'appeler l'Atlas de Marrakech, qui se dresse majestueusement à une quarantaine de kilomètres environ au Sud de la ville almoravide. Les cols de ***Tizi n-Tishka*** à l'Est, de *Tizi n-Umashu* à l'Ouest et de ***Tizi n-Tast*** au centre, sont parmi d'autres, de hauts lieux de passage permettant aux hommes de franchir les plus hautes altitudes marocaines (6). Le Haut-Atlas, malgré son orientation (Ouest-Sud-Ouest, Est-Nord-Est), sa lourdeur, sa grande étendue et sa haute altitude n'a, effectivement, jamais constitué une barrière sérieuse empêchant les habitants de part et d'autre de ses versants d'entreprendre de multiples rapports. Il a toujours été, au contraire, grâce à ses vallées et à ses cols, un relais ou un gîte favorisant cette éternelle alternative d'hommes et de choses. Une déception, sans doute, pour tous ceux qui croient en l'invulnérabité des frontières naturelles (7). C'est dans cet ensemble montagneux que se trouvent, en effets les passages les plus fréquentés reliant le Hawz de Marrakech à la plaine du Souss. L'une et l'autre étant deux régions aussi importantes que complaimentaires, en ce qu'elles représentent une continuité humaine dans le temps et une dissymétrie morphologique dans l'espace ; continuité et dissymétrie dues, dans une grande mesure à l'existence même de cette montagne.

Le Souss, le Hawz et l'Atlas sont parmi les régions du Maroc, celles qui sont habitées depuis les siècles les plus reculés (8). La région de Marrakech appartient à une zone d'influence que l'on peut appeler atlantico-

méditerranéenne, tandis que le Souss appartient à celle que l'on peut nommer Saharo-africaine(9) . Par conséquent, les deux régions reçoivent et réfléchissent des types relativement différents d'influences climatiques, économiques, politiques et culturelles. L'unité linguistique (Tamazight) avait fait que cette complémentarité nécessaire fut beaucoup plus intense et que cette continuité eut une dimension historique considérable (10).

2) L'installation des Almoravides à Marrakech: début d'un conflit sans précédent.

L'édification de Marrakech, devenue capitale des Almoravides au XIe siècle, fut dictée par de nombreuses raisons (11), mais ce fut surtout les répercussions ultérieures de l'initiative almoravide qui rendirent compte de l'importance majeure de l'événement par rapport à l'Atlas de Marrakech (12).

Les premiers almoravides voulaient être près de cette montagne pour mieux la contrôler (13), parce qu'on les aurait avertis d'une opposition réelle ou éventuelle de la part de ces paysans montagnards habitués à des structures politico-sociales différentes de celle qu'on leur proposait (14).

La justesse de cette visée stratégique allait être confirmée par les événements ultérieurs, d'autant plus que cette contrée massivement peuplée (15) les séparait dangereusement de leurs pays d'origine.

La ville de Marrakech était trop près de cette zone montagneuse difficilement accessible, pour qu'elle pût échapper aux convoitises de toutes sortes. L'importance vitale du Hawz de Marrakech pour les habitants de la montagne voisine était inestimable. Le *Dir* ou " les pays en espalier " selon l'expression de F. Braudel (op. Cit. p.43) constitue effectivement avec les plaines avoisinantes le prolongement de l'espace vital des habitants de la montagne (16). Or, l'installation des Almoravides non loin du Dir Nord avait pratiquement bouleversé l'ordre des choses.

Les montagnards ne pouvaient plus ou guère étendre leurs activités au delà de leurs refuges escarpés. Les masses almoravides et leurs troupeaux, les différentes obligations qu'imposait le nouveau régime étaient, parmi tant d'autres raisons, à l'origine de ce changement aussi brutal que fatal. Ces problèmes ont fait que les Imsmuden de la montagne, forts par leur nombre et par leurs atouts stratégiques, étaient disposés à soutenir tout opposant leur promettant la fin de cette situation.

En effet, c'était avec eux et dans leur montagne que le mouvement almohade vit le jour. La chute de la dynastie almoravide et l'avénement de celle des Almohades met fin à ce blocus longuement et péniblement supporté par les montagnards. Il en sera de même pendant toute l'époque mérinide, puisque les gouverneurs de Marrakech à cette époque étaient presque tous issus des grandes familles de la montagne (17). Cela n'a pas empeché pour autant, les Imgharen des Imsmuden de décider de marcher sur Marrakech: " Un engagement solennel fut pris à cet effet et l'on s'était décidé à mettre cette ville en ruine parce qu'elle servait de centre d'administration et de station à un nombreux corps d'armées " (18).

Nous constatons d'emblée qu'entre la volonté pressante des pouvoirs politiques successifs de soumettre les hautes vallées et les intérêts vitaux des habitants de la montagne, il y avait toujours incompatibilité et divergence. A ce propos, Ibn khaldun avait écrit ceci: " Menacés (Imsmuden) par la proximité des lemtouna-almoravides, ils lui opposèrent une résistance tellement opiniâtre que le souverain de cette nation prit le parti de fonder la ville de Maroc (Marrakech) dans leur pays, afin de pouvoir dompter leur audace par des attaques sans cesse renouvelées " (19).

Il serait d'ailleurs très intéressant de savoir dans quelle mesure l'installation des Almoravides à Marrakech aurait contribuée à changer le paysage agricole et végétal de la région ainsi que la composition humaine de ses populations. En effet, les richesses de Nffis relatées par al-Bakri ne sont plus signalées par les sources postérieures ; des groupes humains comme Ilalen et Izmiren (Hilana et Hazmira), n'ont laissé qu'un souvenir remontant à l'époque almohade. L'arrivée et l'installation par la suite des groupes nomades et Gish, aux alentours de la ville serait l'un des facteurs de cette détérioration " (20).

L'engagement des communautés de l'Atlas de Marrakech dans une aventure politique d'envergure, comme celle des Almohades, leur avait coûté très cher. Ils ont réussi, certes, à liquider le régime almoravide mais aux pri de grands sacrifices. Beaucoup d'entre eux étaient, effectivement obligés de quitter leurs montagnes pour s'installer ou mourrir ailleurs. La magnifique épopée almohade fut incontestablement la leur, mais elle a profondément bouleversé les structures politiques et sociales des communautés de la montagne. En effet, l'installlation des Almohades dans la montagne ne s'est pas faites sans d'importants dégâts, tant sur le plan humain que sur le plan organisationnel. D'une part, parce que l'entreprise d'Ibn Tumert n'avait pas, au début, tout au moins, l'adhésion unanime de tous les groupes Imsmuden de Dern (21) ; d'autre part, parce que les visées unificatrices du projet almohade, malgré l'ingénieuse intégration de l'organisation socio-politique locale dans le système étatique almohade, sont difficilement assimilables par des populations profondément attachées aux principes communautaires de gouvernement (22).

Dans ce qui précède résident sans doute des éléments explicatifs de l'état dégressif dans lequel se trouvent sombrés les débris des ensembles *Imsmuden* de l'Atlas de Marrakech après la chute de l'Empire almohade (23).

3) Des Limes romains aux forteresses almoravides

Bloquer l'arrière pays en construisant les Limes et les forteresses, voilà un procédé militaire anciennement utilisé au Maroc (24).

Le Limes romain, vu son éloignement relatif des massifs montagneux et de leur prolongement immédiat dans la plaine, n'avait pas l'air d'étouffer, outre mesure, les mouvements habituels des habitants de la montagne environnante. Les forteresses almoravides, mérinides et alaouites sont, par contre, des ouvrages très avancés dans le " poitrail " de la montagne.

Les Almoravides semblent être, à l'époque musulmane, les premiers à ceinturer la montagne d'une impressionnante série de forteresses sur les contreforts même de *l'Adrar-n-Dern* "Les almoravides, écrit al-Baydaq, choisirent des emplacements de forteresses et les édifièrent dans des endroits entourés de montagnes de tous côtés, afin de s'y défendre contre les Almohades" (25). Les forteresses de *Tasghimmut* (26), de *Ansa* (27), de *Tafrggunt* (28); de *Wirgan* (29) et de *Nffis* (30), tout particulièrement, sont non seulement des postes de surveillance, mais aussi de véritables verrous acculant les montagnards à leurs étroites et hautes vallées (31). Ces derniers ne sauraient admettre cet état de choses qui les privait de *l'Azaghar*, c'est-à-dire de leur espace vital le plus envié (32). Tous les efforts des premiers Almohades étaient concentrés sur ces forteresses qui furent, semble-t-il, entièrement détruites avant la prise de la capitale des Almoravides en 1147 (33).

Si les Almohades, issus de la montagne de *Dern*, n'avaient pas besoin de tels ouvrages militaires qui étaient d'ailleurs tombés en désuétude durant tout leur règne, leur souvenir vivace perpétuait chez les pouvoirs postérieurs,

l'idée de réduire les populations de la montagne par blocus.

Les Mérinides ont réussi, certes, à contenir partiellement le problème des Masmuda de l'Atlas de Marrakech en déplaçant d'abord leur capitale à Fès (34) et en associant à leur pouvoir les Intan (Hentata), prestigieux héritiers des Almohades (35). Cependant, ils étaient, eux aussi, obligés de construire en 1353 la forteresse *d'al-Qihra* pour soumettre les *Isksawan* (Seksawa) (36). Mais Ibn khaldun assure que: " jamais ils (Isksawan) n'entrèrent au service des Mérinides, jamais ils ne se laissèrent commander par ce peuple.(...) repoussant toujours l'autorité de l'empire, ils lui offrirent une résistance continuelle " (37). Les Igdmiwen (Gedmiwa), quant à eux, après une période de résistance aux armées mérinides, se sont résignés, vu la vulnérabilité relative de leur pays, à reconnaître la souveraineté mérinide, sans se soumettre pour autant à leur autorité directe (38).

Cependant, " Lors du revers subi par Abu-Lhasan à Cairouan et des troubles qui éclatèrent au Maghreb aussitôt après, les cheikhs masmoudiens, voyants les provinces marocaines (i.e., de Marrakech) sans chefs et sans défense, formèrent le projet de quitter leurs montagnes et de marcher sur Maroc (Marrakech). Un engagement solennel fut pris à cet effet et l'on s'était décidé à mettre cette ville en ruines (...) Le rétablissement de l'empire mérinide à Fès jeta la désunion parmi ces chefs et fit avorter leur projet, mais le souvenir n'en est pas encore effacé " (39).

4) Sous les saâdiens; la trêve dans l'épuisement

A l'époque de la dynastie saâdienne, les Imsmuden de l'Atlas de Marrakech ne font plus parler d'eux. Dans les chroniques de l'époque, on ne trouve rien qui puisse dénoter de leur part un intérêt quelconque à la politique de l'Etat dont la capitale est pourtant Marrakech qui les engorge tant.
Certes, un prétendant au trône s'est installé chez les Isksawan à l'époque d'al-Mansur dahbi, mais son entreprise n'a pas duré longtemps (40). Quelles étaient donc les causes de cette état de choses?

Bien entendu, nous n'avons pas l'intention d'approfondir la question ici posée. Nous allons néanmoins esquisser quelques grandes lignes d'une évolution interne qui semble être, directement ou indirectement, responsable de cette situation.

a) Il y a d'abord, comme nous l'avons signalé plus haut, les pertes humaines qu'avaient subies les populations de la montagne durant toute l'époque almohade et tout particulièrement pendant les cinquante dernières années de leur règne (41). La décision d'Idris al-Mansur en 626/1229 d'abroger officiellement tout ce qui perpétue le nom d'Ibn Tumert y compris sa qualité du *Mahdi*, a définitivement consacré la rupture entre la communauté des Almohades de la montagne (Djama'at al-Muwahhidin) et le pouvoir établi à Marrakech (42). C'est le début d'une longue période de recueillement qui va durer jusqu'au XVIIe siècles. La présence symbolique du pouvoir mérinide dans la région de Marrakech, représenté par des gouverneurs recrutés au sein des familles aristocratiques almohades (43), a entraîné des divergences profondes entre les fidèles de l'Almohadisme, retranchés dans la montagne et les serviteurs du nouveau régime résidant à Marrakech et les environs (44).

b) L'installation progressive de nouveau groupes d'Arabes bédouins dans le Hawz de Marrakech à beaucoup contribué à l'appauvrissement des populations de l'Atlas de Marrakech (45). Au XVe siècle, Léon l'Africain les décrit comme un véritable fléau pour les habitants de la montagne et de Marrakech (46) . " Mais les habitants, écrit-il, molestés par les Arabes ne peuvent cultiver le terrain. Ils n'ensemencent que la pente de la montagne (...), ils paient même pour cela le tiers de revenus de l'année comme redevances aux Arabes (p. 96-97)." Mais les Arabes surchargent cette ville (Imizmizi) d'impôts et le seigneur de Marrakech en fait autant, si bien que la plus grande partie de la campagne est inhabitée " (p. 98). Le rôle des Arabes bédouins dans la destruction de l'espace vital dans le Hawz de Marrakech et même au-delà, et par là, la paupérisation des communautés de l'Atlas, ne saurait-être ainsi considéré comme négligeable (47).

c) L'occupation des côtes marocaines par les chrétiens Espagnols et Portugais est un événement dont le retentissement est profondément senti par tous les habitants du pays (48). Sur le plan intérieur, les conséquences de l'intervention européenne sont d'une portée considérable. L'indignation et la peur provoquées chez les populations par le danger ibérique et la faiblesse du pouvoir Wattasside, ont incité les masses à s'adresser aux personnages religieux à savoir les marabouts et les chorfas (49). Le maraboutisme et le chérifisme seront désormais deux éléments essentiels qui colorent la vie politique du pays. La venue tardive des turcs en Algérie a contribué à consolider cette tendance au Maroc qui s'y est bien implantée pendant l'époque des

Mérinides (50). L'Atlas de Marrakech qui a développé auparavant un mysticisme sobre et fort ancré dans les milieux paysans (51), n'a pas échappé à cette évolution. A ce propos, J. Berque a fait la remarque suivante : " Pendant le siècle et demi qu'encadrent les témoignages *d'Ibn al-Zayyat* et *d'Idn Qunfud*, règne dans le Drn une intense fermentation religieuse, sans doute consécutive à l'aventure almohade, réactif puissant pour les Berbères " (52).

d) Le prestige de la nouvelle dynastie qui n'est pas dû uniquement à ses origines chérifiennes que certains contestent d'ailleurs (53), mais aussi à son appartenance régionale, le Souss, et à l'appui que procure l'adhésion des marabouts du Sud à sa cause, semble être aussi l'une des raisons favorisant l'accalmie des communautés de Dern qui voient Marrakech redevenir la capitale du nouveau pouvoir central (54). Nous avons évoqué le Souss à ce propos, parce que nous savons qu'il est, depuis toujours, pour les habitants de *Dern* de Marrakech, une source d'influences diverses (55). Disons aussi que la conjoncture internationale au XVIe siècle a mis le Maroc dans une situation l'obligeant à prêter plus d'attention à ses frontières orientale et maritime, sources de dangers réels et à traverser le désert pour rétablir la sécurité des sources de son commerce caravanier.

L'épuisement consécutif à quatre siècles d'efforts de la part des Almoravides, Almohades et Mérinides, pour établir un pouvoir central jamais connu auparavant au Maroc, et de luttes contre la réalisation de ce projet, menées par un certain nombre de communautés marocaines, a , entre autres, facilité l'absorption des forces actives du pays par la notion du Jihad, exaltée par les Marabouts et les Saâdiens. Mais les saâdiens, une fois installés à Marrakech, se mettent à chercher d'autres alliés parmi les populations de la plaine ou du désert. Aussi constate-t-on que "l'emprise de la dynastie sur la montagne berbère, qu'elle avait menée au combat contre les Portugais, avait cessé dès la fin du règne de Mohammed as-Shaykh. Avec le soutien des marabouts, les montagnards devinrent de plus en plus les ennemis des Saâdiens appuyés sur les contingents arabes et alliés des Espagnols "(55bis).

Au début du XVIIe siècle, nous constatons que le travail en profondeur des Zawiya a donné lieu à trois royaumes montagnards: Le royaume de *Tafilalt* des Ida-Umahmud au Nord de Taroudant(56), le royaume de Tazeroualt dans l'Anti-Atlas(57) et celui de *Dila* dans les montagnes de Tadla(58). Tous les trois avaient pour objectif la soumission des plaines environnantes au délà des deux versants de l'Atlas.

Le succès des Alaouites de Tafilalt, dans le Sud-Est, chorfa eux aussi, va arrêter les ambitions des royaumes de la montagne et condammer ces communautés à mener une résistance sournoise et à pousser vers les plaines d'une façon ou d'une autre(59).

5) Une politique combinée: La pénétration lente et les forteresses avancées.

La rapidité avec laquelle Moulay Rachid a détruit le pouvoir politique des *Dila* et de *Tazerwalt* ne s'explique pas par une simple supériorité militaire de My. Rachid, le côté psychologique croyons-nous, y est aussi pour quelque chose. En effet, il suffit de jeter un coup d'oeil sur les lettres échangées entre le Saâdien Mohamed as-Shaykh ben Zaydan et les dilaïtes(60) d'une part, et entre l'Alawite Mohamed ben chérif et le dilaïte Mohamed al-Hadj (61), d'autre part, pour constater que l'idée qui attribue la légitimité du pouvoir aux seuls chérifs est déjà profonde chez les uns et les autres. Il serait très intéressant d'ailleurs de savoir dans quelle mesure ce facteur a contribué à refouler, chez les Imazighen de l'Atlas, même quand ils sont puissants, toute aspiration au pouvoir suprême (62).

En effet, si Moulay Ismaïl a réussi au prix de grand efforts, à contenir la poussée des puissantes confédérations Sanhajiènnes du Haut-Atlas Oriental et du Moyan-Atlas, on a des *raisons* de croire que cela ne s'est pas réalisé uniquement grâce à la puissance de l'armée makhzenienne et aux forteresses de surveillance militaire dispersées au pied de la montagne (63). L'absence apparemment totale d'un projet politique susceptible d'unifier les communautés de la montagne autour d'un idéal commun, a condamné leurs mouvements à n'être qu'une série de conflits entre les différents groupes ou entre ceux-ci et le pouvoir central (64). My. Ismaïl a tout fait pour empêcher tout regroupement susceptible de nourrir des ambitions politiques chez les montagnards. Deux exemples peuvent-être évoqués ici : celui des Ihnsalen du Moyen-Atlas (65) et celui de la Zawiya de Tasaft de la vallée de Nffis (66). Dans le premier cas, sidi Yusuf Ahensal accepte les directives du Makhzen, son activité de marabout se trouve ainsi tolérée par My. Ismaïl (67). Quant au deuxième cas, Hadj Brahim az-Zarhuni refusant tout compromis avec le Sultan se trouve obligé de fuir sa Zawiya que détruit le Pacha de Marrakech après avoir envahi la vallée de Nffis en 1715 (68).

Néanmoins le problème de la montagne reste l'un des problèmes majeurs

du Makhzen marocain depuis la deuxième moitié du XVIIe siècle. Il se pose tout particulièrement d'une façon dangereuse du côté du Moyen-Atlas et du Haut-Atlas Oriental. Et c'est vraisemblablement pour cette raison que la ville de Meknes devient la capitale de My. Ismaïl(69). Pour parer à ce danger My. Ismaîl utilise trois moyens déjà connus auparavant:

a) La neutralisation des Zawiya qui ne veulent pas être inféodées au régime et l'encouragement à en créer d'autres totalement inféodées. " La politique de domestication est plus nette à l'égard des familles chérifiennes. Des règnes de Moulay Rachid et de son successueur date la formation de *deux Zaouias nouvelles*, celles des *Derkaoua* et celles des *Ouazzaniyine*. (...) le pouvoir alaouite cherche à faire contrepoids aux marabouts non cherifiens " (70).

b) La formation d'une armée d'esclaves dévouées et sociologiquement non imbriqués dans le système social marocain. " Le recrutement traditionnel par appel aux tribus " guich " (tribus à qui on octroie des terres en échange du service militaire) n'est pas pour autant négligé " (71)

c) La construction des *Kasbahs* ou forteresses garnies de soldats *Abid* dans des pòints assez avancés dans la montagne (72). Parallèlement à tout cela, le Sultan, renforce le blocus de la montagne en installant des tribus " guich " dans la région de Tadla et ailleurs " chargées de faire face à la puissante forteresse berbère du Moyen-Atlas et du Haut-Atlas Occidental " (73).

Du côté du Haut-Atlas Occidental, il faut noter que My. Ismaïl n'a pas procédé à l'édification de nouvelles *kasbahs* (74). Cela signifie-t-il que les montagnards de l'Atlas de Marrakech, ne présentaient aucun danger pour la sécurité du Makhzen? ou serait-ce parce que la présence des forces makhzeniennes à Marrakech était d'une densité suffisante pour empêcher toute tentative de rébellion? En tous cas nous savons que Marrakech était toujours considérée à l'époque alaouite comme ville impériale, le khalifa du Sultan y réside en permanance, secondé par un gouverneur ou un Pacha.

Nous constatons aussi que, sous le règne de My. Ismaïl, le Sud du Maroc, y compris Marrakech,était le théâtre d'incidents très graves provoqués par des prétendants au trône appartenant à la propre famille du Sultan (75). Toutefois, le mouvement de Mohamed al Âlim, semble être le seul à constituer une menace sérieuse pour le régime de son père. *La Rihla de Tasafi* donne des informations sur le comportement violent de al Âlim vis-àvis du Makhzen de My.Ismaîl, ainsi que sur l'importance de l'adhésion des Ulama, du

Sud en particulier, à sa cause et les sympathies mêlées d'espoir, suscitées par son mouvement, chez les montagnards du Haut-Atlas Occidental. Les *Harka* de My. Ismaïl, malgré tout, venaient toujours à bout de ces soulèvements, avec une facilité relative, quelque peu étonnante.

Cela incite à penser qu'un changement profond est intervenu pour faciliter le triomphe des uns et rendre inévitable la défaite des autres. En effet, nous estimons que le Souss et le Haut-Atlas Occidental en particulier constituent depuis longtemps une zone soumise à l'action érosive d'une politique makhzenienne de pénétration très élaborée. Elle consiste GROSSO-MODO à imposer à ces vieilles populations sédentaires la reconnaissance nominale du pouvoir établi, en accomplissant un certain nombre d'actes symboliques : les cadeaux au Sultan à l'occasion des fêtes, des impôts qu'on paie de temps en temps, la liberté de circulation à travers les cols de la montagne...Sur le plan administratif ; cette politique se réalise par l'installation des Caïd makhzen dans des localités du *Dir*: *Agrgour* et *Amizmiz* par exemple, sous les ordres du Pacha de Marrakech, avec mission de contrôler la montagne et d'y implanter l'influence du Makhzen.

Parmi les moyens utilisés à cet effet figure au premier plan l'exploitation des conflits individuels ou collectifs qui naissent au sein des communautés montagnardes pour intervenir en arbitre ou en partisan selon les cas.

L'argent, les faveurs et les armes sont, entre autres, des choses que les caïd du Dir utilisent pour acheter des complicités chez les montagnards (76).

Toutes ces manoeuvres, devenues perfectionnées avec le temps, constituent l'un des facteurs déterminants qui sont à l'origine de la corruption des institutions communautaires dans la montagne, et de la désagrégation de ses structures sociales et économiques. C'est en cela que réside le pas décisif vers l'intégration définitive des populations de *Dern* dans le système gouvernemental central qu'ils ont toujours refusé(77).

BIBLIOGRAPHIE

(1) Pline l'Ancien signale une expédition punitive des soldats romains contre les montagnards de l'Atlas qui les amène jusqu'au tafilalt actuel, V.P. Roget, **le Maroc chez les auteurs anciens**, Paris, 1924, pp.32-34,V. aussi Ibn Khaldun, **Histoire des Berbères,** trad. de Slane, Paris 1969, T.II pp.258-273 et passim.

(1 bis) " **La montagne au Maroc, Essai de définition et de classification** ", in " Hésperis " T.XXV, 1938, p.117

(2) F.Braudel, **la Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II**, 2e éd. A.C.1966, T.I, p.35

(3) F. Braudel, op cit, I;p.37, V. aussi J. Célérier, op.cit, pp. 113 sqq

(4) F. Braudel op.Cit. I.p. 46

(5) v.Ibn Khaldun, **Histoire**..., trad (1927)t. II, pp.158 sqq; Ch.-A Julien, **Histoire de l'Afrique du Nord**, Paris 1975 t II, pp.102 sqq ;

(6) v.al-Bakri, **Description de l'Afrique septentrionale**, trad. de Slane, Paris (1965), pp 290-291, 304-305, al-Idrisi, **Description de l'Afrique septentrionale et Saharienne**, pub. Par H. Pérès, Alger 1957, p. 40 du texte arabe, Ibn Khaldun, **Histoire**.... trad. (1969) t.II, p.159,R Montagne, **les Berbères et le Makhzen dans le Sud du Maroc**, Paris 1930, p.14-15; E. Laoust, **Contribution à une étude de la toponymie du Haut-Atlas,** Paris 1942, p.4; J. Berque, **Notes sur l'Histoire des échanges dans le Haut-Atlas Occidental** ", in A.E.S.C. Juillet-Septembre 1953, p. 289; J. Célérier, **l'Atlas et la circulation au Maroc** , in Hespéris , 1927, 4è tr .pp. 447 sqq.

(7) v.Lucien Febvre, **La terre et l'évolution humaine**, Paris 1970, pp. 324 sqq, J.Dresch, **Documents sur les genres de vie de montagne dans le massif Central du Grand Atlas-commentaires**. Tours, 1941, pp.5 sqq.

(8) v.F. Braudel, op. Cit., I p. 46; J. Berque, **Structures Sociales du Haut-Atlas**, Paris 1955, pp. 63 sqq; **Histoire du Maroc** (ouvrage collectif) Paris 1967, pp.6 sqq ; A Simoneau, **Les gravures du Haut-Atlas de Marrakech**, in " Revue de géographie du Maroc " , 1967 n° II, pp. 65-75 ; Id. **Nouvelles recherches sur les gravures rupestres du Haut-Atlas et du Draâ** ", dans Bulletin d'Archéologie marocaine t.VIII.1968-1972 pp. 15-36

(9) " ...La montagne marocaine a été un véritable carrefour entre la Méditerranée au sens large, en particulier l'Espagne proche, et le Sahara " **Histoire du Maroc** (Collectif), Paris, 1967,p.15

(10) En effet, le Souss, le Haut-Atlas Occidental et le bassin de l'Oued Tansift, à tout le moins, étaient et restent le pays des Imazighen Imsmuden (Berbères Masmuda).

(11) V.Anonyme, **al-Hulal al-Mawshiya,** (1979); pp. 15-16, et 112 Ibn Abi Zarâ, **Rawd al-qirtas,** (1973), pp. 138 ; Ibn Khaldun, **Histoire**....trad. (1927) .t.II,p.161

(12) En effet, si l'on ne peut pas prétendre que le fait almohade, tel que nous le connaissons, fut provoqué ou, du moins, stimulé par la seule existence des Almoravides en tant qu'Etat soutenant une certaine idéologie et un certain mode de gouvernement, nous pouvons affirmer, par contre, que l'établissement de leur capitale au pied de l'Atlas de Marrakech a beaucoup contribué à la valorisation de l'aspect stratégique de cette partie de la montagne. Ainsi devient-elle rapidement le lieu idéal d'une opposition politico-militaire trés active et dont le développement effectif entraîne un bouleversement socio-politique à l'intérieur même de la montagne.

(13) V.Anonyme, **al-Hulal**..., (1979) p. 15-16, Ibn Khaldun, **Histoire**....trad (1927) t.II,p.161,Ibn Idhari, **al-Bayan al-Mughrib**..., éd. par Ihsân Abbas, 3è éd. Beyrouth 1983, t. IV,pp. 10, 15, 19, sqq.

(14) Il n'est peut-être pas superflu de rappeler que le mode de vie des Almoravides venus du Désert, était le nomadisme, il est donc évident que leurs structures politiques et sociales n'étaient pas identiques à celles des Imsmuden (Masmuda) de **Dern** (Atlas), paysans, sédentaires. C'est ainsi qu'en parlant des Lamtuna du Désert, al-Bakri écrit ceci: " ils ne savent ni labourer la terre, ni l'ensemencer, ils ne connaissent pas même le pain " **Description**..trad. (1965), p. 310). Mais c'était surtout au niveau de l'organisation politique que les contradictions étaient graves. Car le système centralisateur almoravide ne pouvait guère séduire l'esprit autonomiste des Imsmuden de la montagne (v. Ibn i dhari,op. Cit,t. IV. P.10).

(15) Les sources historiques sont unanimes sur ce point. Al-Baydhaq tout particulièrement donne plus de précision sur l'ensemble de " tribus " de **Dern**, leurs subdivisions et leur importance numérique. Son livre **Akhbar al-Mahdi**, demeure la source essentielle sur ce sujet.

" ... Ces lieux, écrit Ibn Khaldun, sont peuplés par des peuplades masmudiennes dont Dieu seul connaît le nombre... " **Histoire**.., trad. (1927), t.II. P. 159.

(16) V.Ibn Khaldun, **Histoire**..., trad (1969), t.II, p.271-272; J. Berque, **Structures**... pp. 90-105; J. Couleau, **la paysannerie marocaine**, Paris 1968, p. 30; al-Nasiri, **Istiqsâ**, Casablanca 1954, t. II. p.23

(17) V.Ibn Khaldun, **Histoire**..., tard. (1969), T. II,pp. 260 sqq.

(18) Ibn khaldun, op.Cit., trad. (1969) T.II p.271-272

(19) op.Cit., trad (1927) t.II,p.161

(20) Abd al-Aziz al-Fashtali, **Manahil al-Safa**, éd.par Abd allah Gennûn, Tétouan 1964,pp. 118 sqq; Léon l'Africain, op, Cit., pp.96 sqq; P. Pascon, **Le Haouz de Marrakech**, Rabat, 1977,t I pp.150 sqq.

(21) V.al-Baydhaq, **Akhbar al-Mahdi**, publié par E. Lévi-Provençal, Paris 1928, p.132 (texte) 223 (trad) Ibn, al-qattan, **Nazm al-Djuman**, éd. par Mahmud Ali Makki, Tétouan (sans date) p. 94.

(22) V.Ibn Khaldun, **Histoire**... trad. (1969), II, pp. 259 sqq.; cf. Jean-Léon l'Africain, **Description** de l'Afrique, nouvelle édition traduite de l'Italien par A. Epaulard, Paris 1956, t.I pp.97 sqq, al Bakri, op Cit.p. 292 (trad) Ibn idhari, op.Cit., IV, p. 10

(23) V.J. Berque, **structures**..., p.59-60

(24) v. CH-A Julien, op. Cit, t. I, pp. 133 sqq, **Actes du neuvième congrés de l'Institut des Haute-Etudes marocaines consacré à la montagne marocaine**, Rabat 13-15 Mai 1937 Librairie Larose, Paris, pp. 26 sqq

(25) Op. Cit, trad pp. 218 sqq. où sont cités les noms des 24 forteresses almoravides.

(26) V.Les deux cartes établies par E. Lévi-Provençal dans **Kitab Akhabar al-Mahdi** cité plus haut.

(27) Ibid, trad. p.218, 122 n 4,123 n.1

(28) Ibid, trad p. 218, 126 n.1

(29) C'est une localité qui se trouve au delà du plateau de kik à soixante-dix kilomètres environ au sud de Marrakech.

(30) Dans le Hawz Ouest de Marrakech, sur **l'Assif n-Nffis** du côté d'Amizmiz actuel.

(31) Cela n'est pas dû uniquement à leur position géographique et au fait qu'elles soient relativement proches les unes des autres, mais aussi à l'importance de l'effectif militaire qui y stationne en permanence. (V. al-Baydhaq op. Cit., trad., p.218).

(32) v.J Berque, **Structures**..., p. 59

(33) C'est peut-être pour cette raison qu'on en parle plus par la suite.

(34) Le transfert de la capitale à Fès sous les Mérinides n'est sûrement pas un acte gratuit. Il peut répondre aux exigences de leur propre sécurité. Les régions de Fès et l'Oriental étant peuplées par les Iznaten (**Zenaten**) frères des Beni Mérine (v.Ibn Abi Zarâ, op. Cit, pp. 139-141, 282) ; en tout cas, en agissant ainsi, ils ont rendu la présence de leur pouvoir à Marrakech moins contrariante et plus supportable pour les seigneurs d'hier et leurs partisans.

(35) Sur les **Intan** (Hentata) et leurs rapports avec les souverains mérinides V.Ibn Khaldun, **Histoire**.., trad: (1969), t. II, pp. 260 sq.q ; les troupes mérinides ont ravagé la vallée de Nffis en 674/1276; v. Ibn Abi Zarâ, al-**Dhakhira al-saniyya**, Rabat 1972,p. 156-157.

(36) V.ibn Khaldun, **Histoire**..., trad (1969) t.II, pp. 269 sqq ; J. Berque, **Structures**. p.59.

(37) Ibid.P. 270; v. aussi J. Berque **Un document hagiologique du Haut-Atlas**, dans **Mélanges Louis Massignon**, Tome I, Damas 1956, p. 209; Id.**structures**...;p. 237-238.

(38) v.Ibn Khaldun, op. Cit. II, pp. 263 sqq. Léon l'Africain, op.cit., p.113-114.

(39) Ibn Khaldun, op. Cit, II p. 271-272.

(40) Abd al-Aziz al Fashtali, op. Cit, p. 30; Mohamed al-Saghir al-wafrani, **Nuzhat al-Hadi bi Akhbar Muluk al-Qarn al-Hadi**, (Histoire de la dynastie saâdienne au Maroc, 1511-1670) texte arabe publié par O. Houdas, Paris 1888, 2è. éd.Rabat, sans date, p. 85, la facilité avec laquelle Mohamed al-Chaykh a réprimé le refus des Imsmuden de la montagne à payer le kharaj, est déjà un signe de faiblesse de leur part. V H. Terrasse, **Histoire du Maroc**, Casablanca, 1949,t.II,pp.167,174, 175; **Istiqsâ**, p.94-95.

(41) v;Ibn Idhari, **al-Bayan al-Mughrib**, t.III, éd. Ambrosio Huici Miranda, Tétouan 1963,pp. 243 sqq., Ibn Abi Zarâ, op. cit. v.p. 282.

(42) v. Ibn Idhari, **al-Bayan**, éd. A.H. Miranda pp. 167 sqq., 240, 264-265

(43) v. Henri Terrasse, **Histoire du Maroc**, Op. Cit, t. II pp.87, 97, 140, 148, 149

(44) V. Ibn Khaldun, op, Cit,. II, p. 267-268 ; Ibn Qunfudh, **Uns al-Faqir wa -âizz al-Haqir**, éd. Adolphe Faure et Mohamed al Fasi, Rabat, 1965, p. 86-87; J.Berque, " **Un document hagiographique**..., " p.210.

(45) Les premiers groupes des ces bédouins sont amenés au Maroc par les souverains Almohades Abd al-Mumin et yaqub al-Mansur, v. Ibn Idhari, **al-Bayan**, éd. A.H. Miranda, pp. 38,43, 76 ,88, 90, 97, 104, 170, 188 ,208 et passim.

(46) op. Cit.pp. 96 sqq 113-114; v.aussi Marmol-Carvajal, **L'Afrique de Marmol** trad. Perrot d'Ablancourt, Paris 1867, Livre troisième p. 63, **al-Fashtali,** op Cit, pp.109-125

(47) v.**Histoire du Maroc**, (Collectif), Paris; 1967,p.184 ; 197; A.Laroui, **L'Histoire du Maghrib**.Paris 1970, p. 224.

(48) v.Al-wafrani; op. Cit,pp. 9 sqq; Nasiri, **Istiqsâ**...., Casablanca 1955, t V, P 6 sqq Cf G Marçais, **La Berbèrie musulmane et l'Orient au Moyen-Age**, Paris, 1946 pp.201 sqq.

(49) v.**Histoire du Maroc** (Collectif), p.199 A.Bel, **La Religion Musulmane en Berbère, Esquisse d'histoire et de Sociologie religieuses**, Tome I Paris, 1938,pp.330 sqq., 341 sqq. 378-379 A. Laroui, op.Cit.pp.229 sqq.

(50) V.Mohamed Kably, " **Musahama fi tarikh al-Tamhid li- Zuhuri Dawlat as-Saâdiyyin** " dans Majallat kulliyat al-Adab wal-Ulum al-insaniya, n° 3-4, Rabat, 1978, pp. 7-59 id " **Ummah, identité régionale et conflis politico-culturels : Cas du Maroc médiéval** " dans studia islamica, Ex fasciculo L VIII° Paris, 1983, pp. 105 sqq; A.Bel, op.Cit, pp.354 sq, A.Laroui, op. Cit., p.225.

(51) v. par exemple Ibn al-Zayyat al-Taddili: **al -Tashawwuf ila Rijâl al-Tasawwuf**. éd. Ahmed Toufiq, Rabat 1984 ; Ibn **Qunfudh**, cité plus haut.

(52) un document **Hagiologique**..., p.210

(53) v.al-Wafrani, op. Cit, pp.3 sqq.

(54) Le choix de Marrakech comme capitale des saâdiens ne saurait être, en effet, étrang-

er à leur volonté d'être proche de leur base initiale: le Souss, avec tous ses atouts: humains, religieux, économiques, etc...

(55) v. Montagne, **Les Berbères et le Makhzen**, Paris, 1930, pp. 34 sqq; J.Berque, **Structures**..., pp. 63 sqq 401 sqq.

(55 bis). G.Deverdun, **Marrackech des origines à 1912**, Rabat 1959, I, texte, p.455,v.**Rihlat al-wafid**, éd SIDKI ALI, (polycopié) p.332;333; sur le Jihad et son importance à l'époque considérée. v.M. Hijji, **al-Haraka al-Fikriya bi-al Magrib fi âahdi as-Saâdiyyin** t.1 Fédala, 1977 pp.197-216.

(56) Son chef, Yahia Ibn Abd al-Munâim, à la tête de son contingent constitué essentiellement de montagnards occupa Marrakech pendant un certain temps v. **Istiqsà**, t. VI pp. 32 sqq, 60 sqq.

(57) v.**Istiqsâ**, t. VI, pp.78 sqq; Mohamed al-Mukhtâr al-Sûsi, **Iligh Qadiman, Wa Haditan**, Rabat, 1966, 1 vol. 361 q.

(58) **Istiqsâ**, VI, p. 96 sqq. Mohamed Hijji **al-Zawiya al Dilaiya Rabat**, 1964, 1 vol. 300p

(59) v.**Histoire du Maroc**, (Collectif) pp. 235sqq 244, sq 259 sqq. ; Magali Morsy, **les Ahansala, Examen du rôle historique d'une famille maraboutique de l'Atlas marocain**, Paris-Mouton, 1972 p.32 sqq

(60) v. **Istiqsâ** VI.PP.99 sqq

(61) v. **Istiqsâ** VII.P.17 sq

(62) Voir la réponse des dilaïtes à la lettre de Mohamed al-Chaykh ben Zaydan dans **Istiqsâ**, VI, p. 102 ; v.aussi Mohamed al-Mukhtar al-Susi. **Iligh**, pp. 123 sqq., 268 sqq.

(63) Son armée est essentiellement composée de Abids esclaves noirs et de tribus arabes **Guich**, v. **Histoire du Maroc**, (Collectif) pp. 242 sqq.

(64) v.**Histoire du Maroc**, (Collectif) p.262

(65) v. Magali Morsy, **Les Ahansala**...,p. 30

(66) v. **La Rihla du Marabout de Tasaft,** trad. C. Justinard, 1 vol, 212 p. Paris, 1940

(67) v. Magali Morsy, **Les Ahansala**...p. 30

(68) v. R. Montagne, " **Un Episode de la " Siba " berbère au XVIIIè siècle** " dans Hespéris, Tome 28, année 1941, Fascicule Unique, p. 87 ; H. Terrasse, " **A propos de la " Rihla " du Marabout de Tasaft** " in Revue Africaine, 1942 p. 60 ; id. **Histoire du Maroc**, II, p. 263

(69) v. **Histoire du Maroc** (Collectif), p. 243; H Terrasse, **Histoire**..., II, pp. 260 sqq

(70) Ibid. p. 244; v. aussi Ch. -A. Julien, op ; cit. II; p 240.

(71) Ibid, p. 242-243; v.aussi Ch.-A Julien, Op.Cit II.pp. 229 sqq.

(72) v. **Istiqsâ**. VII, pp. 61 sq. 66, 68, 70, 78, sqq ch-A Julien, op. cit, II.pp. 231, 240, l'article de M. Morsy sur My-Ismail in les **Africains**, Paris, 1977, T. IV, pp.131-163.

(73) **Histoire du Maroc**, (Collectif) ; p.243

(74) v. La carte établie par M. Morsy dans son article précédemment cité (n. 72) p. 136-137.

(75) v. **Istiqsâ**, VII, pp. 46 ,49,50;68-69,90 sqq., 96.

(76) Des exemples très éloquents sur toutes ces pratiques se trouvent explicitement dans **la Rihla de Tasaft**, et dans **les Berbères et le Makhzen** de R. Montagne.

(77) Il est, peut-être intéressant de rappeler que cette opposition ne constitue point un comportement spécifique d'une société donnée, mais plutôt une réaction objective répondant à un stade déterminé de l'évolution des communautés paysannes. A ce propos H. Lefebvre écrit ceci: " Comme toute réalité historique, la communauté paysanne s'est développée, raffermie, dissoute. Dans quelles conditions? Tel est le problème historique, pris dans toute son ampleur. Nous commençons à reconstituer cette histoire, à entrevoir par exemple les luttes acharnées, les combats menés par les communautés paysannes contre les forces extérieures, contre la féodalité au Moyan-Age, contre l'Etat centralisé par la suite...". " **la communauté paysanne et ses problèmes historico-sociologiques** ", dans **Cahiers Internationaux de Sociologie**, vol. VI, cahier double, 4è année 1949,p. 97.

LA ZAWIYA DE TASAFT*

AVERTISSEMENT AU LECTEUR

Dans cette étude, nous nous proposons d'esquisser un bref aperçu sur la Zawiya de Tasaft au XVIIIe siècle. La source essentielle de nos informations sur ce sujet est un manuscrit composé aux environs de 1737, par Abdallah ben Brahim, fils du Shaykh de ladite Zawiya. Ce livre porte le titre suivant: *Rihlat al-Wafid fi Akhbar Hidjrat al-Walid fi Hadhihi al-Adjbali bî idhni al-Wahid.* La copie utilisée était conservée à la Bibliothèque Zidaniya à Meknès. Actuellement elle est à la Bibiliothèque Royale de Rabat, cataloguée sous le numéro 11875 Z.

Nous signalons, par ailleurs, que la copie de la Bibliothèque Générale de Rabat, qui porte le numéro 1607 D, est vraisemblablement celle que le colonel Justinard a traduite en français. la traduction a été publiée sous le titre suivant:" *La Rihla du Marabout de Tasaft*: Sidi Mohammed (sic) ben Haj Brahim ez-Zerhouni, notes sur l'histoire de l'Atlas. Texte arabe du XVIIIe siècle, traduit et annoté par le colonel Justinard ", 1 vol, in 8° de 212 p.et 2 cartes. (Publications de la section Historique du Maroc. Documents d'Histoire et de Géographie Marocaine, Geuthner, Paris, 1940).

Notons, à cette occasion, que la traduction du Colonel Justinard n'est pas intégrale et que le nom de l'auteur de la *Rihlat al-Wafid* est " Abdallah " et non pas " Mohammed " comme l'a cru le traducteur. Il faut reconnaître, cependant, que la publication de la traduction française de la *Rihla* a beaucoup

* Etude publiée dans Hespèris-Tamuda volu XX VI- XXVII fascicule unique 1988-1989

contribué à élargir nos connaissances sur l'histoire des communautés de l'Atlas de Marrakech. Elle a donné lieu, en outre, à deux intéressants articles, l'un écrit par Robert Montagne: " *Un épisode de la " Siba " berbère au XVIIIe siècle, d'après la Rihlat de Sidi Mohammed ez-Zerhouni de Tasaft* " in Hespéris , Tome 28, année 1941, Fascicule unique, pp. 85-97; et l'autre par Henri Terrasse: *A propos de la " Rihla " du Marabout de Tasaft*, in Revue Africaine , 1942, PP. 56-71.

Pour plus de détails sur le manuscrit de *Rihlat al-Wafid*, le lecteur est prié de se réporter à notre article: " *Musahama fi al-Târif bi Makhtut Rihlat al-Wafid* ", dans: " Majallat Kulliyat al-Adab wa al-Ulum al- Insaniya ", n° 13, Rabat, 1987, pp.267-281. (publiée par la Faculté des Lettres de Rabat).

Afin de rendre les notes de cet article plus inteligibles, nous avons jugé utile de faire les remarque suivantes :

1) Le terme "texte" renvoie au manuscrit de *Rihlat al -wafid* de la bibliothèque Royale du Rabat

2) Le mot "Rihla" accompagné par le nom du colonel Justinard, renvoie à la traduction française de *Rihlat al -wafid*.

1. POSITION GÉOGRAPHIQUE DE LA ZAWIYA DE TASAFT(1)

La cuvette de Talat n-Yaâkub(2), contenant Tinmel et Tasaft, est située dans la vallée de Nffis, à cent kilomètres environ au sud de Marrakech. A mi-chemin entre la plaine du Souss au sud, et celle du Hawz de Marrakech au nord, elle occupe, par conséquent, une position géographique inestimable.

Il est évident que le Souss et Marrakech représentent respectivement, jusqu'à une date récente, deux hauts lieux de l'histoire marocaine. La vallée de Nffis constitue le plus court chemin les reliant, une sorte de trait d'union qui, quelquefois, s'impose comme point culminant de l'histoire nationale. Tinmel plus que n'importe quel autre site historique au Maroc, reste toujours le symbole d'une histoire glorieuse.

Talat n-Yaâkub est un espace insolite au milieu des sommets les plus élevés de l'Atlas marocain, une vaste dépression en forme de glacis qui dissipe cette impression d'étouffement que l'on a dans toutes les autres parties de la vallée. Les terres arables y sont relativement disponibles. L'eau nécessaire à l'irrigation ne pose guère de problèmes sérieux.

Entourée d'une sorte de hautes murailles montagneuses que seules les vallées d'Ugwdmt, d'Aghwbar et d'Agwndis prolongent, les deux premières

vers le Sud- Ouest, la dernière vers l'Est, elle n'est isolée ni des vallées avoisinantes ni du reste du pays. En effet, plusieurs pistes montagneuses y mènent. A titre d'exemple nous citerons entre autres: celle qui passe par la vallée de Nffis, vers Marrakech, l'autre par Tizi n-Imiri pour aboutir à Igdmiwn, Amzmiz et le bassin du Tansift..., une vers le Souss et par là vers le Dra et Tafilalt voire l'Orient, celle-là emprunte Tizi n-Wishddan. Enfin, il y a celle qui traverse Ugwdmt pour aller à Aghwbar, Ida U-Zddagh, Isksawan, Ida U-Mehmud et le reste de l'Atlas Occidental.

Aucune de ces pistes, excepté l'avant dernière, ne saurait permettre, en cas de conflit, le passage facile à des troupes nombreuses. L'endroit est, par conséquent, défendable même avec peu de moyens. Ce sont peut-être là des atouts qui, ajoutés aux facteurs humains, font que cette partie de la montagne a joué un rôle historique important (3).

2-LA ZAWIYA ET SON ORIGINE

La Zawiya de Tasaft, fait partie d'un village portant le même nom et qui lui-même, appartient à un ensemble de villages situés aux abords de l'Asif-n-Tasaft. Le tout est denommé: **Tasaft**. Située au niveau de Tinmel du côté Est, la Zawiya de Tasaft se cache derrière le mont **Irks** qui se dresse abruptement en face de Tinmel, sur la rive droite de l'Asif n-Nffis(4). Elle occupe un endroit rocheux de la pente Nord-Est de l'Irks, dominant ainsi l'Asif-n- Ţasaft et les terrasses de part et d'autre de son lit.

La Zawiya de Tasaft est fondée, selon l'auteur de la **Rihlat al-Wafid** en 1007 H/1598 J-C(5). Le fondateur en est le shaykh sidi Ahmed ben Muhammed al-Ifrani(6) que les gens du pays appellent sidi Hmad U-M'hend. Son maître spirituel est le shaykh Abu-L-Kasim ben Abd ar-Razzak, dont la zawiya se trouve près de Tamggrut (7). Il aurait suivi son enseignement, pendant plusieurs années, avant de venir s'installer définitivement à Tasaft (8). Quant à la filiation du shaykh de Tasaft, antérieure à Muhammed al-Ifrani, nous reconnaissons, avec regret, qu'elle nous échappe complètement. Elle aurait sûrement contribué, si, elle était connue à apporter les éclaircissement souhaités sur la famille de Tasaft.

3- LA ZAWIYA AU XVIII SIÈCLE (9)

3.1) Hadj Brahim dit azzarhuni(10)

L'homme qui était, au début du XVIII siècle, responsable de la zawiya de

Tasaft est Hadj Brahim ben Muhammed ben Abd ar-Rahman ben Ahmed ben Muhammed al-Ifrani(11). Il est né à Tasaft en 1070 H/1659-J-C (12). Sa mort est survenue au début de l'année 1134 H/1722 J-C à l'âge de 63 ans. Son tombeau se trouve à Amgrnis, dans le pays des Ida U-Msattug, à côté de celui de sidi Umar ben Yaâkub ar-Regragi (13). Jusqu'ici, tout est clair. Cependant, le surnom " azzarhuni " que porte Hadj Brahim, nous pose un problème auquel nous essayons d'apporter des éléments d'explication possible.

En lisant la *Rihlat al-Wafid*, on se rend compte que Hadj Brahim est surnommé Azzarhuni dans presque toutes les lettres qui lui ont été adressées. Cela est d'autant plus énigmatique que son ancêtre, fondateur de la Zawiya, en porte un, tout a fait différent (14). Par contre, la *Rihlat-Al-wafid* ne contient aucun indice permettant d'affirmer que les gens du pays l'appellent ainsi. Mais puisque son grand père Abd ar-Rahman, est désigné, lui aussi, par le même surnom (15), on peut dire que cela constitue déjà, pour Hadj Brahim une justification valable.

Peut-on en trouver une pour Abd ar-Rahman dont le grand père est Ifrani et non pas azzarhuni? Tout ce que nous osons avancer pour le moment à défaut de plus de précision, c'est l'ébauche d'une solution qui nous paraît assez suggestive. Il est évident que la famille de Tasaft ne peut avoir deux origines différentes. Nous sommes donc enclins, par la logique des choses, à retenir la première comme étant plus véridique que la deuxième. Nous savons par l'établissement d'analogies avec des cas similaires d'aujourd'hui et d'antan, qu'un Ifrani, par exemple, qui vit et meurt à Ifrane ne peut être qu'originaire d'Ifrane. Cela veut dire que Muhammed al-Ifrani ne peut être qu'originaire d'Ifrane. Cela veut dire que Muhammed al-Ifrani, s'il est de *Azzarhun*, par exemple, les gens d'Ifrane l'auraient appelé Azzarhuni et non pas al-Ifrani.

D'autre part, on pourrait, à la rigueur, l'appeler Ifrani s'il avait fait un séjour prolongé à Ifrane, bien qu'il n'en fût pas originaire, mais cela n'arrive, en général, que lorsqu'il s'installe ailleurs. Encore faut-il ajouter que dans les cas semblables, on précise souvent la nature de l'appartenance d'une personne à un pays, une ville ou un village...en disant, par exemple, Ifrani par naissance (aslane), Zarhuni par résidence (maskanane)(16).

Par conséquent, nous pouvons supposer que le surnom de Abd ar-Rahman lui aurait été attribué après une résidence quelconque à Zarhun (17). Hadj Brahim aurait trouvé dans les papiers (18) de son grand père

qu'on le surnommait azzarhuni, cela suffirait pour qu'il l'adoptât, à son tour, sans se poser de questions (19). La *Rihlat al-wafid* consacrera ce surnom, quoiqu'il soit vraissemblablement erroné.

La *Rihla al-wafid* nous présente Hadj Brahim comme étant profondément croyant en la providence divine, d'une endurance exemplaire(20), modeste (21), méfiant(22), généreux (23), et habile(24). Mais elle ne nous renseigne ni sur sa formation, ni sur son rôle dans le domaine de l'enseignement à la Zawiya. Toute fois, en s'appuyant sur quelques indications qu'on y relève, on est plutôt enclin à considérer q'il est d'une formation modeste. En effet, nous avons remarqué que c'est son fils Abd-Allah qui lit les lettres que son père reçoit(25) à l'exception d'une seule (26). Encore, faut-il préciser que rien, dans la *Rihlat al-wafid* ne prouve que c'est lui qui en fait la lecture(27). Cette formation serait donc réduite au maximum, c'est-à-dire qu'il n'a pas étudié l'Arabe classique. Il se serait contenté du Coran appris par coeur(28).

Pour toutes ces raisons, nous croyons pouvoir dire que son rôle dans le domaine de l'enseignement se limite à apprendre aux élèves l'alphabet et le Coran, qu'il est, par contre, entièrement responsable de l'enseignement spirituel des adeptes (fukara-s) de la Zawiya (29).

3.2) La famille de Tasaft (30)

A l'époque qui nous intéresse, la famille de Tasaft se compose de deux branches, l'une constituée par le ménage de Hadj Brahim, l'autre par celui de son frère Hadj Lahsen(31). Ce dernier, tel qu'on le perçoit à travers la *Rihlat al-Wafid* est en quelque sorte " l'ouvrier " de la famille, c'est-à-dire, qu'il assume la responsabilité de gérer les biens de la Zawiya(32), laissant ainsi à son frère Hadj Brahim la responsabilité morale et éducative(33). Malgré cela, les deux frères ne vivent pas dans la même demeure(34). Leurs biens ne seraient pas non plus regroupés en une propriété commune. C'est, du moins, ce qui ressort d'une allusion faite aux biens de l'un et de l'autre, lors de l'arrivée des troupes Makhzen dans la vallée de Nffis(35). En réalité, ce problème n'est pas facile à résoudre parceque cette allusion n'est pas suffisante pour justifier la conclusion qui en découle. Pour le moment, faute de renseignements complémentaires, évitons de trancher ce problème. Disons simplement que, pendant les années de crise décrites par la ***Rihlat al-wafid,*** ce problème ne se pose pas, étant donné que c'est Hadj Lahsen qui s'occupe des biens de la Zawiya durant l'absence de son frère (36).

En ce qui concerne la petite famille de Hadj Lahsen, il faut avouer que la *Rihlat al-wafid* n'en parle guère(37) . Par conséquent, nous sommes acculés à en faire autant, et par là, nous priver de faire une comparaison utile entre cette famille et celle de son frère Hadj Brahim.

Par contre, la famille de Hadj Brahim, grâce aux indications qu'en donne, fortuitement du reste, son fils Abd-Allah, l'auteur de la *Rihla al-Wafid*, apparaît moins mystérieuse que celle de son frère Hadj Lahsen. Ainsi nous savons qu'elle est nombreuse(38), qu'elle est constituée des trois épouses de Hadj brahim(39), ses enfants, graçons et filles(40) dont le nombre n'est pas précisé(41). A ceux-là il faut ajouter d'autres personnes vivant à la Zawiya telles que les tantes paternelles et maternelles de l'auteur, les épouses de ses frères, des servantes et des esclaves (*ima* et *wisfane*) (42).

Trois de ses filles mariées ont épousé des hommes étrangers à la vallée de Nffis. Elles sont respectivement à Taghulamt(43), à Tafilalt des Ayt Tamment(44) et à Ifrugwn (45). Tous ses gendres appartiennent à des familles relativement aisées.

Nous pouvons donc imaginer l'importance du train de vie que mène une famille aussi nombreuse que celle de Hadj Brahim. D'autant plus que la Zawiya accueille toujours des gens venus de partout et reçoit nécessairement toutes sortes de visiteurs qu'on doit souvent nourrir et loger(46). Comment arrive-t-on donc à répondre aux besoins grandissentes d'une Zawiya vraisemblablement en expansion au début du XVIIIe siècle?

3.3. Les biens de la Zawiya

Il faut dire qu'à cette époque, la Zawiya de Tasaft n'était pas encore arrivée à accumuler une richesse importante lui permettant de développer son influence dans la région (47). Néanmoins, les rares informations que fournit la *Rihlat al-Wafid* à ce sujet, suffisent déjà pour apprécier l'étendue relative de ses biens, aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur de la vallée de Nffis(48). Nous savons ainsi que la Zawiya possède cinq maisons dont trois sont à Tasaft(49) ; une à Taswakt en amont de Tinmel(50), et la dernière sur le chemin qui mène de Tasaft à Tinmel(51). En dehors de la vallée, il y a bien sûr, celle d'Amgrnis, lieu d'exil de Hadj Brahim et sa famille(52) et deux autres chez les Igdmiwen(53). La description de la maison de Taswakt, que nous trouvons dans les pages 104 et 105 de la *Rihat al-wafid* et les biens ménagers signalés dans celle de Tasaft(54), font penser aux maisons de grands caïds plutôt qu'à celles des paysans moyens de la région. Cela dit, il est évident que les maisons et ce qu'elles contiennent ne sont que le fruit d'une richesse produite par l'exploitation de la terre et l'élevage(55).

Voyons ce secteur tel qu'il se manifeste à travers la *Rihla*. Bien entendu, nous estimons que tout ce que nous allons évoquer ici n'est qu'une petite partie d'un tout plus important qu'il ne paraît.

Commençons tout d'abord par ses propriétés en dehors de la vallée, car elles revêtent, à notre sens, un double intérêt: celui bien sûr, qui nous permet de mesurer l'ampleur de ces biens, mais aussi celui, plus important encore, consistant à nous donner une idée sur l'étendue de son influence et de son action en tant que zawiya. L'endroit le plus éloigné, signalé par la *Rihla,* est le pays des zemran au Nord-Est de Marrakech, où les fukaha de la zawiya de Tasaft entretiennent un troupeau de moutons lui appartenant(56). Ensuite, à Kik des Iskwtan; à trente kilomètres environ, au Sud de Marrakech, elle a des terres qu'elles fait valoir indirectement, bien entendu(57). Et juste à côté du Kik, à Imarghen, elle exploite une saline que les Imarighen-s lui auraient cédée (58). A al-Krakeb, chez les Iwzgiten, voisins des Iskwtan du Kik, il y a des céréales de la zawiya sur l'acquisition desquelles on ne peut se prononcer. S'agit-il de l'exploitation d'une propriété, ou tout simplement d'une donation en nature faite par les fukaha du pays ? (59). A Amzmiz, la zawiya a des vergers et des oliviers, ainsi qu'au lieu dit azru n-Ayt Hssun (60).

Il faut remarquer que tous ces biens se trouvent sur le versant Nord de l'Atlas, alors que rien de ce genre n'est signalé sur l'autre, celui du Souss, quoique plus proche et plus disposé à en avoir, et ce pour des raisons multiples. Citons entre autres, la facilité de communiquer, l'intensité des relations culturelles dues en particulier au respect séculaire dont jouit le Sus chez les habitants de cette partie de *Drn*(61). Les déplacements de l'auteur de la *Rihlat al-wafid* qui y sont fréquents, l'attestent.

Pourquoi donc cette absence total que ne conteste qu'une phrase prononcée chez les Ayt Iggit? En recevant Abd-Allah ben Hadj Brahim et son oncle Hadj Lahsen, les Ayt Iggit leur disent: " Soyez les bienvenus, notre pays est le pays du *Shaykh*, votre ancêtre, n'y craignez rien " (62). Bien entendu, l'expression peut-être une simple formule de courtoisie, mais elle laisse entendre que la zawiya de Tasaft n'en est pas tout a fait absente. Cependant, le fait que la *Rihlat al-Wafid* ne contienne aucune allusion à d'éventuelles propriétés de la Zawiya de Tasaft dans le Haut-Souss, suscite, néanmoins, quelque

doute sur leur existence. La seule explication qu'on puisse avancer pour cette question consiste à prendre en considération l'existence sur place de plusieurs zawiya locales. Ce facteur, à notre avis aurait été fondamental, vu la densité de la population, d'une part, et l'insuffisance des sources de richesse d'autre part. Cet état de choses, que justifient, vraisemblablement des raisons objectives autres qu'une volonté latente, de la part de *shaykh* respectifs de la zawiya de Tasaft, d'implanter dans le Dir Nord, l'existence morale et matérielle de leur zawiya, mérite malgré tout, d'être envisagé afin d'épuiser toutes les suggestions qu'il peut offrir, chose que nous n'avons nullement l'intention de faire ici(63).

Si nous revenons à la vallée de Nffis, et à Tasaft et ses environs, plus exactement, pour y reconnaître les biens de la zawiya autres que ceux déjà indiqués, nous éprouvons, hélas, une certaine déception. En effet, la *Rihlat al-Wafid* n'est pas très édifiante sur ce plan-là. Toutefois, grâce au peu de renseignements qu'elle offre, on peut dire, sans risque d'erreur majeur, qu'ils ne sont pas des moindres, d'autant plus que tout ce qu'elle possède à l'extérieur de Nffis n'aurait pas suffi à lui seul, à subvenir aux besoins de la zawiya tels qu'ils se présentent plus haut. Par conséquent, il y a lieu de croire que ses propriétés dans la vallée l'emportent de loin sur celles du Dir Nord.

Essayons maintenant d'apporter quelques preuves. Après avoir quitté leur zawiya, les membres de la famille de Tasaft se dirigent vers le fameux *Aghwbar* pour s'y réfugier. Ils laissent ainsi derrière eux tous leurs biens sauf un troupeau de moutons de six cents têtes sauvé des troupes Makhzen par le berger de la zawiya(64), et trois petites pièces d'argent (Udjuh) que Hadj Brahim a prises avec lui(65).

Cette petite somme n'est pas la totalité de ce qu'il possède en matière d'argent, d'ailleurs, on le laisse même entendre, puisque l'auteur de la *Rihla* ajoute que son père a laissé tout (l'argent) à la zawiya(66). Malgré cela, dit-il, la famille n'a besoin de rien durant son exil, grâce au troupeau dont on a parlé(67).

Une fois arrivée à Tasaft, la **Mahalla** commence à détruire les champs de la zawiya, ses oliviers et ses raisins secs, selon l'expression de l'auteur(68). L'importance de ces biens est traduite par la grande quantité de céréales, d'huile et de raisins secs, que la zawiya récolte(69). Elle est aussi attestée par le fait que Hadj lahsen demande aux habitants de Tasaft et de ses environs d'aider en *Tiwizi* à labourer les terres de la zawiya; *Tiwizi* signifie la participation commune et gratuite à un travail déterminé. Dans le cas des labours, cette participation comprend aussi les charrues et l'attelage(70). Bien entendu, la demande d'une telle aide ne peut avoir lieu que dans le cas où les champs à labourer sont si nombreux que les seuls moyens dont dispose la zawiya ne suffisent pas à effectuer à temps le travail voulu.

Nous voyons donc que la zawiya de Tasaft n'est point une zawiya chétive, telle qu'on peut le croire, vu la pauvreté générale de la montagne où elle se trouve. En effet, dans cette montagne, la zawiya, avec tout ce qu'elle possède apparaît très riche par rapport aux habitants, y compris les Imgharen

" Vos maisons n'ont pas d'égal dans toute la vallée de Nffis... ", ces paroles sont adressés par un Caïd Makhzen, à Hadj Lahsen frère de Hadj Brahim de Tasaft(71). Un troupeau de moutons comptant six cents têtes représente jusqu'à nos jours dans l'*Adrar n-Drn* (Haut-Atlas), une véritable fortune rarement amassée. Cela nous amène à dire que la zawiya de Tasaft n'était pas un simple centre religieux se contentant du minimum vital pour s'acquitter de son devoir religieux, mais bien un propriétaire susceptible d'agrandir son domaine de sorte qu'il puisse éventuellement nuire au pouvoir central. Sont-ce là les raisons qui ont poussé le Pacha de Marrakech à envahir la vallée de Nffis? Nous verrons plus tard que la question n'est pas tout à fait sans fondement car sa réponse ne sera pas entièrement négative.

3.4. L'enseignement dans la Zawiya

Tout incite à croire que la zawiya de Tasaft était, au début du XVIIIe siècle, un centre d'enseignement non négligeable. Les quelques allusions que nous avons pu dégager de la ***Rihla***, malgré leur insuffisance, le prouvent clairement.Toutefois, les centres d'intérêt de cet enseignement ne nous sont guère connus.

L'auteur de la *Rihlat al-Wafid* a totalement négligé d'en donner des précisions utiles. Nous sommes par conséquent, astreint à en reconstituer une image approximative, en complètant les quelques données dont nous disposons par des références à ce qui fut l'essentiel de l'enseignement à l'époque(72).

L'enseignement dans la zawiya de Tasaft comprend vraisemblablemrnt, à cette époque deux branches:

doute sur leur existence. La seule explication qu'on puisse avancer pour cette question consiste à prendre en considération l'existence sur place de plusieurs zawiya locales. Ce facteur, à notre avis aurait été fondamental, vu la densité de la population, d'une part, et l'insuffisance des sources de richesse d'autre part. Cet état de choses, que justifient, vraisemblablement des raisons objectives autres qu'une volonté latente, de la part de *shaykh* respectifs de la zawiya de Tasaft, d'implanter dans le Dir Nord, l'existence morale et matérielle de leur zawiya, mérite malgré tout, d'être envisagé afin d'épuiser toutes les suggestions qu'il peut offrir, chose que nous n'avons nullement l'intention de faire ici(63).

Si nous revenons à la vallée de Nffis, et à Tasaft et ses environs, plus exactement, pour y reconnaître les biens de la zawiya autres que ceux déjà indiqués, nous éprouvons, hélas, une certaine déception. En effet, la *Rihlat al-Wafid* n'est pas très édifiante sur ce plan-là. Toutefois, grâce au peu de renseignements qu'elle offre, on peut dire, sans risque d'erreur majeur, qu'ils ne sont pas des moindres, d'autant plus que tout ce qu'elle possède à l'extérieur de Nffis n'aurait pas suffi à lui seul, à subvenir aux besoins de la zawiya tels qu'ils se présentent plus haut. Par conséquent, il y a lieu de croire que ses propriétés dans la vallée l'emportent de loin sur celles du Dir Nord.

Essayons maintenant d'apporter quelques preuves. Après avoir quitté leur zawiya, les membres de la famille de Tasaft se dirigent vers le fameux *Aghwbar* pour s'y réfugier. Ils laissent ainsi derrière eux tous leurs biens sauf un troupeau de moutons de six cents têtes sauvé des troupes Makhzen par le berger de la zawiya(64), et trois petites pièces d'argent (Udjuh) que Hadj Brahim a prises avec lui(65).

Cette petite somme n'est pas la totalité de ce qu'il possède en matière d'argent, d'ailleurs, on le laisse même entendre, puisque l'auteur de la *Rihla* ajoute que son père a laissé tout (l'argent) à la zawiya(66). Malgré cela, dit-il, la famille n'a besoin de rien durant son exil, grâce au troupeau dont on a parlé(67).

Une fois arrivée à Tasaft, la **Mahalla** commence à détruire les champs de la zawiya, ses oliviers et ses raisins secs, selon l'expression de l'auteur(68). L'importance de ces biens est traduite par la grande quantité de céréales, d'huile et de raisins secs, que la zawiya récolte(69). Elle est aussi attestée par le fait que Hadj lahsen demande aux habitants de Tasaft et de ses environs d'aider en *Tiwizi* à labourer les terres de la zawiya; *Tiwizi* signifie la participation commune et gratuite à un travail déterminé. Dans le cas des labours, cette participation comprend aussi les charrues et l'attelage(70). Bien entendu, la demande d'une telle aide ne peut avoir lieu que dans le cas où les champs à labourer sont si nombreux que les seuls moyens dont dispose la zawiya ne suffisent pas à effectuer à temps le travail voulu.

Nous voyons donc que la zawiya de Tasaft n'est point une zawiya chétive, telle qu'on peut le croire, vu la pauvreté générale de la montagne où elle se trouve. En effet, dans cette montagne, la zawiya, avec tout ce qu'elle possède apparaît très riche par rapport aux habitants, y compris les Imgharen

" Vos maisons n'ont pas d'égal dans toute la vallée de Nffis... ", ces paroles sont adressés par un Caïd Makhzen, à Hadj Lahsen frère de Hadj Brahim de Tasaft(71). Un troupeau de moutons comptant six cents têtes représente jusqu'à nos jours dans l'*Adrar n-Drn* (Haut-Atlas), une véritable fortune rarement amassée. Cela nous amène à dire que la zawiya de Tasaft n'était pas un simple centre religieux se contentant du minimum vital pour s'acquitter de son devoir religieux, mais bien un propriétaire susceptible d'agrandir son domaine de sorte qu'il puisse éventuellement nuire au pouvoir central. Sont-ce là les raisons qui ont poussé le Pacha de Marrakech à envahir la vallée de Nffis? Nous verrons plus tard que la question n'est pas tout à fait sans fondement car sa réponse ne sera pas entièrement négative.

3.4. L'enseignement dans la Zawiya

Tout incite à croire que la zawiya de Tasaft était, au début du XVIIIe siècle, un centre d'enseignement non négligeable. Les quelques allusions que nous avons pu dégager de la ***Rihla***, malgré leur insuffisance, le prouvent clairement.Toutefois, les centres d'intérêt de cet enseignement ne nous sont guère connus.

L'auteur de la *Rihlat al-Wafid* a totalement négligé d'en donner des précisions utiles. Nous sommes par conséquent, astreint à en reconstituer une image approximative, en complètant les quelques données dont nous disposons par des références à ce qui fut l'essentiel de l'enseignement à l'époque(72).

L'enseignement dans la zawiya de Tasaft comprend vraisemblablemrnt, à cette époque deux branches:

A) Les sciences religieuses
B) L'éducation spirituelle (73).

Ces deux types d'enseignement se complètent, à notre sens, dans la mesure où le premier assure, en quelque sorte, la formation des " cadres intellectuels " nécessaires à la continuité du rayonnement de la zawiya, tandis que le second facilite le recrutement des pourvoyeurs de fonds nécessaire, pour la subsistance du premier(74). Ils se complètent aussi en ce sens qu'ils contribuent respectivement à inciter des gens d'âges différents, par des moyens appropriés, à la vie religieuse qui constitue l'objectif essentiel d'une zawiya. Procédons, à présent, à l'examen de chacun des deux volets de l'enseignement en question.

A) Les sciences religieuses

A l'époque que nous étudions, toutes les matières enseignées ne le sont que dans la mesure où elles aboutissent à l'approfondissement de la connaissance religieuse des individus. Par sciences religieuses, il faut donc entendre, outre celles proprement religieuses telles que le *Hadith*, le *Tafsir*, le *Fikh*, etc, les sciences de la langue, les mathématiques, l'astronomie...

Le programme de l'école de Tasaft ne devrait pas faire exception à cette conception. Ainsi imaginons-nous les enfants inscrits à la " *Timzgida* " de la zawiya. Ils commencent, comme on le fait encore aujourd'hui, par l'apprentissage de l'alphabet, puis du Coran, jusqu'à ce que l'on puisse le réciter entièrement pas coeur, ensuite, vient le tour de la grammaire. Cette dernière matière commence généralement par le traité d'Ibn Mâlik connu sous le titre de " *Alfiat Ibn Malik* " (75), complété par l'étude de différents commentaires dont il fait l'objet. Simultanément on fait ses débuts en d'autres matières dont l'enseignement est disponible.

Dans le cas de Tasaft, nous ne savons pas si toutes les matières inscrites dans le programme de l'école traditionnelle marocaine y sont enseignées ou non. Mais il y a celles dont on est sûr qu'elles sont inscrites dans son programme. D'abord, il faut signaler celles du premier dégré, à savoir, l'alphabet, le Coran et la grammaire(76), parce qu'on ne peut pas imaginer leur absence dans une *madrasa* où l'on enseigne le sâilm(77) d'autant plus qu'il est plus facile de trouver les enseignants nécessaires pour le niveau primaire que d'en trouver pour le niveau supérieur.

En ce qui concerne les autres matières, nous sommes presque sûr qu'au

moins trois parmi elles y sont enseignées: la langue, l'astronomie et les mathématiques ; la première, parce que nous savons qu'il y a à la zawiya des *tolba* (78), qui ont le niveau suffisant pour rédiger une lettre en Arabe classique (79), car il ne suffit pas d'apprendre le Coran par coeur pour acquérir un tel niveau. En effet, la majorité des *tolba* de la région qui ne parle que Tamazight, leur langue maternelle, n'arrive guère à écrire ni à lire une lettre de ce genre(80).

D'un autre côté, parce que l'auteur de la *Rihla al-Wafid* nous dit qu'ils ont reçu (lui et les autres) des cours sur une partie du *Mukhtasar*(81). Or, il est certain qu'il est difficile de suivre de tels cours, sans avoir des connaissances valables en Arabe.

Quant à la deuxième et à la troisième matières, nous estimons qu'elles sont enseignées pour la simple raison qu'il y a, à la zawiya, un homme versé dans les deux matières(82). Enseignant résident, Muhammed ben Ali As-Sanhaji reste plus de quinze ans à Tasaft(83). D'autre part, les *tolba* de la vallée de Nffis, ou du moins certains d'entre eux, semblent avoir maîtrisé des notions d'astronomie qu'il n'auraient acquises, semble-t-il que sur les nattes de la zawiya de Tasaft(84).

Les autres matières, tout particulièrement le *Hadith*, le *Tafsir* et le *Fikh*, ne font l'objet d'aucune indication susceptible de nous éclairer sur la place qu'elles tiennent à l'école de Tasaft. Toutefois, vu la place importante qu'elles occupent dans l'esprit des *fukaha* de toutes les époques, et au sein du programme de l'école traditionnelle en général(85), nous sommes enclins à admettre qu'elles sont enseignées d'une façon ou d'une autre. Mais la *Rihla* ne fait aucune allusion à la personne qui assurait éventuellement l'enseignement de ces matières. Le père de l'auteur ne semble pas qualifié à cet effet pour des raisons que nous connaissons(86). Cependant, nous croyons que le *fakih* Sidi Abd ar-Rahman ben Muhammed pourrait être l'homme qui s'en occupait, tout au moins avant la destruction de la zawiya(87).

Cela dit, rien n'empêche, d'ailleurs, que Sidi Muhammed ben Ali as-Sanhaji, cité plus haut, s'en soit occupé en partie du moins. Le fait qu'il soit versé dans l'astronomie, n'implique point, de sa part, l'ignorance du reste. Les raisons en sont, d'une part, le fait que l'astronomie constitue, dans le cadre des études traditionnelles, un degré d'études supérieur que l'on n'atteint, en principe, qu'après avoir acquis un certain niveau dans les autres domaines de la connaissance. Autrement dit, l'astronomie est une spécialité que l'on

A) Les sciences religieuses
B) L'éducation spirituelle (73).

Ces deux types d'enseignement se complètent, à notre sens, dans la mesure où le premier assure, en quelque sorte, la formation des " cadres intellectuels " nécessaires à la continuité du rayonnement de la zawiya, tandis que le second facilite le recrutement des pourvoyeurs de fonds nécessaire, pour la subsistance du premier(74). Ils se complètent aussi en ce sens qu'ils contribuent respectivement à inciter des gens d'âges différents, par des moyens appropriés, à la vie religieuse qui constitue l'objectif essentiel d'une zawiya. Procédons, à présent, à l'examen de chacun des deux volets de l'enseignement en question.

A) Les sciences religieuses

A l'époque que nous étudions, toutes les matières enseignées ne le sont que dans la mesure où elles aboutissent à l'approfondissement de la connaissance religieuse des individus. Par sciences religieuses, il faut donc entendre, outre celles proprement religieuses telles que le *Hadith*, le *Tafsir*, le *Fikh*, etc, les sciences de la langue, les mathématiques, l'astronomie...

Le programme de l'école de Tasaft ne devrait pas faire exception à cette conception. Ainsi imaginons-nous les enfants inscrits à la " *Timzgida* " de la zawiya. Ils commencent, comme on le fait encore aujourd'hui, par l'apprentissage de l'alphabet, puis du Coran, jusqu'à ce que l'on puisse le réciter entièrement pas coeur, ensuite, vient le tour de la grammaire. Cette dernière matière commence généralement par le traité d'Ibn Mâlik connu sous le titre de " *Alfiat Ibn Malik* " (75), complété par l'étude de différents commentaires dont il fait l'objet. Simultanément on fait ses débuts en d'autres matières dont l'enseignement est disponible.

Dans le cas de Tasaft, nous ne savons pas si toutes les matières inscrites dans le programme de l'école traditionnelle marocaine y sont enseignées ou non. Mais il y a celles dont on est sûr qu'elles sont inscrites dans son programme. D'abord, il faut signaler celles du premier dégré, à savoir, l'alphabet, le Coran et la grammaire(76), parce qu'on ne peut pas imaginer leur absence dans une *madrasa* où l'on enseigne le sâilm(77) d'autant plus qu'il est plus facile de trouver les enseignants nécessaires pour le niveau primaire que d'en trouver pour le niveau supérieur.

En ce qui concerne les autres matières, nous sommes presque sûr qu'au

moins trois parmi elles y sont enseignées: la langue, l'astronomie et les mathématiques ; la première, parce que nous savons qu'il y a à la zawiya des *tolba* (78), qui ont le niveau suffisant pour rédiger une lettre en Arabe classique (79), car il ne suffit pas d'apprendre le Coran par coeur pour acquérir un tel niveau. En effet, la majorité des *tolba* de la région qui ne parle que Tamazight, leur langue maternelle, n'arrive guère à écrire ni à lire une lettre de ce genre(80).

D'un autre côté, parce que l'auteur de la *Rihla al-Wafid* nous dit qu'ils ont reçu (lui et les autres) des cours sur une partie du *Mukhtasar*(81). Or, il est certain qu'il est difficile de suivre de tels cours, sans avoir des connaissances valables en Arabe.

Quant à la deuxième et à la troisième matières, nous estimons qu'elles sont enseignées pour la simple raison qu'il y a, à la zawiya, un homme versé dans les deux matières(82). Enseignant résident, Muhammed ben Ali As-Sanhaji reste plus de quinze ans à Tasaft(83). D'autre part, les *tolba* de la vallée de Nffis, ou du moins certains d'entre eux, semblent avoir maîtrisé des notions d'astronomie qu'il n'auraient acquises, semble-t-il que sur les nattes de la zawiya de Tasaft(84).

Les autres matières, tout particulièrement le *Hadith*, le *Tafsir* et le *Fikh*, ne font l'objet d'aucune indication susceptible de nous éclairer sur la place qu'elles tiennent à l'école de Tasaft. Toutefois, vu la place importante qu'elles occupent dans l'esprit des *fukaha* de toutes les époques, et au sein du programme de l'école traditionnelle en général(85), nous sommes enclins à admettre qu'elles sont enseignées d'une façon ou d'une autre. Mais la *Rihla* ne fait aucune allusion à la personne qui assurait éventuellement l'enseignement de ces matières. Le père de l'auteur ne semble pas qualifié à cet effet pour des raisons que nous connaissons(86). Cependant, nous croyons que le *fakih* Sidi Abd ar-Rahman ben Muhammed pourrait être l'homme qui s'en occupait, tout au moins avant la destruction de la zawiya(87).

Cela dit, rien n'empêche, d'ailleurs, que Sidi Muhammed ben Ali as-Sanhaji, cité plus haut, s'en soit occupé en partie du moins. Le fait qu'il soit versé dans l'astronomie, n'implique point, de sa part, l'ignorance du reste. Les raisons en sont, d'une part, le fait que l'astronomie constitue, dans le cadre des études traditionnelles, un degré d'études supérieur que l'on n'atteint, en principe, qu'après avoir acquis un certain niveau dans les autres domaines de la connaissance. Autrement dit, l'astronomie est une spécialité que l'on

n'envisage généralement qu'après avoir obtenu la qualité de *fakih*. D'autre part, parce qu'à l'époque, à priori, les gens aspirent à connaître toutes les disciplines étudiées. Certains y sont d'ailleurs parvenus(88).

En tout état de cause, la zawiya de Tasaft semble dispenser un enseignement suffisamment qualifié pour y attirer de nombreux étudiants(89), même de l'extérieur de la vallée(90). Cependant tout laisse à croire que l'école de Tasaft, à l'époque où elle est détruite, n'en était qu'à ses débuts. Le malheur qui s'est abattu sur elle provoquera une régression dont elle ne se relèvera jamais.

La bibliothèque de la zawiya est, paraît-il intéressante(92), vu l'intérêt que portent les responsables de la zawiya à ce domaine(92).

L'annexion éventuelle de la bibliothèque de Tinmel, l'aurait substantiellement enrichie(93). Mais n'en restera, après le passage de la *Mahalla*, que la partie confiée aux *Insfat* juste avant l'exode de la famile de Tasaft (94).

Quand à la méthode d'enseignement, la *Rihlat al- Wafid* n'en fait aucune mention. Nous pensons, toutefois, qu'elle ne diffère en rien de celle employée généralement dans les centres urbains (95). C'est une méthode qui consiste essentiellement à apprendre par coeur toutes les matières. La mémoire y joue donc le rôle fondamental. L'assimilation et la compréhension ne viennent qu'après, mais cela n'est pas à la portée de tout le monde(96). Néanmoins, une particularité non négligeable, se rapportant à la langue de l'enseignement, doit être signalée. En effet, si les textes sont généralement en arabe, la langue de l'enseignement ne saurait être que Tamazight, tout au moins, jusqu'à ce que les étudiants aient un niveau très poussé (97). Les conséquences pratiques et psychologiques d'une telle méthode seraient, à notre sens, trés intéressantes à étudier dans la mesure où elles dévoileraient éventuellement les causes profondes d'un certain retard, remarqué chez les Imazighen sur le plan de la production intellectuelle(98).

B) L'éducation spirituelle

Le *shaykh* initiateur du fondateur de la zawiya de Tasaft est, vraisemblablement, Sidi, Muhammed ben Abd ar-Razzak, " Notre *shaykh* et celui de nos ancêtres " écrit l'auteur de la *Rihla* (99). Par conséquent, la chaîne initiatique de la zawiya de Tasaft, rejoint celle d'Ibn Abd ar-Razzak de Tamggrut. L'éducation spirituelle qu'elle dispense est, elle aussi, conforme à celle adopté par la zawiya de " Sid an-Nas " (100). Mais nous ne savons rien sur les

pratiques des *fukara* adeptes de la zawiya de Tasaft, ni sur le *wird* qu'on leur a communiqué (101).

Quoi qu'il en soit, la zawiya de Sidi Hmad U-Mhend (zawiya de Tasaft) compte parmi les habitants de Nffis un certain nombre d'adeptes qu'aucun indice ne nous permet d'estimer exactement (102) . Il en existe aussi à l'extérieur de la vallée (103) .Cela signifie, d'une façon claire, que son rayonnement dépasse largement le bassin du Nffis(104). Encore faut-il remarquer que cette influence, selon la *Rihat al-Wafid* ne se manifeste que sur le versant Nord de *Drn* (105). Cela dit, l'impact de la zawiya sur ses adeptes, n'a pas atteint l'ampleur suffisante pour qu'ils soutiennent activement leur zawiya en difficulté (106). Leur désistement est profondément senti par l'auteur de la *Rihlat al-Wafid* qui ne cesse d'en parler avec amertume (107).

3.5. La Zawiya et les habitants

Nous avons vu qu'au bout d'un peu plus d'un siècle la zawiya de Tasaft est devenue relativement riche, nous allons voir ci-dessous que, par contre, son rôle social n'est guère proportionnel aux potentialités matériellement existantes (108).Commençons d'abord par les faits tels qu'ils se présentent dans la *Rihla*(109).

Ceux-ci peuvent-être divisés en deux catégories, selon qu'ils ont eu lieu avant ou après la crise. Les rapports qu'elle relate peuvent, en effet, avoir été intensifiés par la crise, qui a pu aussi bien contribuer à les altérer. Quoi qu'il en soit, la *Rihlat al-Wafid* ne s'étend pas suffisamment sur la période d'avant la crise. Les renseignement la concernant sont, par conséquent trop insuffisants pour permettre d'apprécier la nature exacte des rapports entre la zawiya et les habitants. Mais on peut dire d'une manière générale, qu'avant l'intervention des troupes Makhzen dans la montagne de *Drn*, ces rapports se caractérisent surtout par le respect mutuel entre les uns et les autres, et une coexistence curieusement continue entre le chef de la zawiya d'une part, les Imagharen (*shaykh*) et les dignitaires de la région d'autres part (110), comme si les deux pouvoirs se sentaient complémentaires, dans une région où le pouvoir Makhzen n'est que nominalement présent. Est-ce là l'une des raisons de cet état de choses? (111).

A un autre niveau, c'est-à-dire au bas de l'échelle sociale, il semble que l'attitude des gens vis-à-vis de la zawiya, varie en raison de leur adhésion ou non, aux enseignements de la zawiya(112). Les *fukara* de la zawiya du

moins ceux qui se manifestent à travers la *Rihla al-wafid* sont généralement fidèles à leur zawiya: on les y trouve habituellement (113). Ils travaillent bénévolement pour elle (114), ils entretiennent ses biens là où ils sont (115), ils remplissent la fonction de messagers et d'informateurs...(116).

Toutefois, pendant la période de crise provoquée par le blocus et ensuite l'invasion de Nffis, le comportement d'une partie des habitants, y compris les *fukara*, à l'égard de la zawiya, s'est complètement modifié (117). Il ne s'agit pas seulement d'un abandon collectif de la zawiya et de ses gens par presque l'ensemble des habitants, mais encore d'un manque de respect et d'une attitude d'hostilité voire d'animosité (118). C'est ainsi que l'auteur de la *Rihlat al-Wafid* raconte avec regret, qu'après la fuite de sa famille, à l'arrivée de la *Mahalla*, " des gens du pays avec les gens d'Unayn, entrèrent dans la zawiya et enlevèrent tout ce que nous y avions laissé: livres; tapis, couvertures, ustensiles de cuivre, les vaches, etc., dans notre maison et la maison de mon oncle, en haut et en bas. Ils brisèrent les caisses de livres, les coffres aux vêtements, Les vases précieux, ainsi que les dépôts des gens, tout, sauf le grain qui resta jusqu'à ce que les gens de la *Mahalla* l'eussent enlevé " (119).

Nous nous permettons de citer un autre passage à notre avis, plus significatif: " Mon oncle (l'oncle de l'auteur de la *Rihla*) dut quitter sa maison. Ses voisins l'entourèrent de tous côtés, lui achetant à vil prix ses charges d'olives et de raisins (secs). Dès qu'il eut quitté sa maison de la zawiya, voilà que les voisins emportèrent les portes et les poutres des terrasses " (120).

Quelle explication faut-il donner à cette conduite? Nous pensons qu'il vaut mieux y renoncer, pour le moment disons tout simplement que c'est ainsi que les gens du sud, en général, se conduisent envers les *shaykh* (Imgharen), les caïds, chaque fois qu'ils trouvent l'occasion de le faire(121). Si l'auteur de la *Rihlat al-Wafid* ne donne à cela aucune explication, il ne fait pas de même, en ce qui concerne la réserve et la peur manifestées par les habitants de l'*Aghwbar* quand la famille de Tasaft rentre dans leur pays, " Je vis, dit-il sur leurs visages l'indice de la crainte, en nous voyant nous diriger vers leur pays, parcequ'ils pensaient que tout ce que le Makhzen voulait de l'oued Nfis, c'était notre zawiya et ses gens, que, sans cela, il ne serait nullement entré dans ce pays, à plus forte raison, dans le pays d'Aghwbar " (122). Cette fois-ci, c'est clair, la peur serait à l'origine de ce sentiment rendant la zawiya, aux yeux des habitants, responsable de ce qui leur arrive. Mais cela n'est nullement suffisant pour expliquer cette défaillance quasi générale des

populations de Nffis en face des troupes Makhzen.

La défaillance morale, d'abord, qui entraîne ensuite la débandade de leurs milices devant ces mêmes troupes. Y-a t-il un rapport entre cette attitude et la croyance illusoire des gens que le Pacha ne viserait que la zawiya, qu'ils considéraient déjà, non plus comme une institution religieuse avec tout ce que cela implique sur le plan social et politique, mais plutôt comme un gros propriétaire ressemblant largement aux Imgharen, chefs politiques des différents groupes de la vallée dont la soumission fait partie des objectifs Makhzen? Il faut dire que nous inclinerions à l'admettre (123), sans pour autant le considérer comme étant le seul facteur responsable de cet état de choses. Nous l'admettons, d'une part, parce que les faits précédents le confirment incontestablement (124), d'autre part, par ce que tout le monde dans la vallée, sait que le chef de la zawiya entretient des liens amicaux avec tous les Imgharen de la région, que ces liens sont particulièrement étroits avec l'Amghar Yahya U-Wakrim et le caïd fugitif Bu-abdelli, tous les deux recherchés par le Pacha(125). Par conséquent, ils savent que l'arriveé sur les lieux des forces makhzeniènnes n'entraînera pas la destruction de la zawiya uniquement, mais aussi la désagrégation totale ou partielle des commandements des Imgharen. Or ,il se trouve que ces derniers, devenus très puissants et autoritaires, se mettent à malmener leurs concitoyens (126) à tel point que l'un de ces derniers, expulsé de son pays ; *Arghen*, après avoir été privé de ses terres et de sa maison, par l'Amghar Yahya U-Wakrim, fait le voyage jusqu'à Meknès pour dénoncer au Sultan l'Amghar de son pays et la mine d'argent qu'il exploite à son propre compte (127).

Les responsables de la zawiya de Tasaft sont, vraissemblablement, conscients de l'hostilité et de l'indifférence des habitandts de Nffis, à leur égard. C'est pour cette raion, peut-être, que Hadj Lahsen frère de Hadj Brahim de Tasaft demande au Pacha qu'il rencontre dans le Souss, de recommander, par écrit, aux gens de Nffis de labourer en *Tiwizi* les terres de la zawiya(128) et de les laisser jouir, sans entrave ni opposition de qui que se soit, de tous leurs biens là où ils se trouvent (129). Cela constitue une preuve supplémentaire confirmant la dégradation des rapports zawiya-habitants pendant et après la crise. Le fait est d'autant plus significatif, que la zawiya préfère s'allier au Makhzen pour défendre ses intérêts et préserver ses biens tant convoités par les paysans (130). En effet, dans cette région montagneuse, il n'est guère possible d'augmenter ses propriétés foncières en particulier, par un

procédé autre que celui de les acquérir au détriment des autres propriétaires (131). Or, nous savons que, dans cette région, la terre revêt un caractère sacré chez l'ensemble des paysans. Par conséquent, sa cession n'intervient généralement que dans des conditions vraiment extraordinaires (132). Cela nous amène à croire, que les paysans dépossédés, n'ayant pas les moyens de récupérer leurs biens cédés d'une façon ou d'une autre, souhaitaient voir l'intervention Makhzen désintégrer les grandes familles de la vallée, y compris la famille de Tasaft, afin de reprendre ce qui leur appartenait (133).

Le Pacha de Marakech, qui aurait compris la nature des rapports existant entre les paysans et les Imagharen, se constitue ; dès le début, défenseur des premiers contre les abus des seconds (134). Bien entendu, cette attitude de la part du Pacha, ne doit pas être considérée comme une question de principe vis-à-vis de ce genre de problèmes, mais plutôt comme un simple moyen politique. Car il ne fait cela que pour encourager les populations à s'apposer aux Imgharen tant qu 'ils restent insoumis. Dans le cas contraire, c'est l'inverse qui se produit (135).

Car le Makhzen sait qu'il ne peut gouverner le pays que par l'intermédiaire des Imgharen soumis et soutenus par l'autorité centrale (136).

L'autre facteur qui a provoqué , sans doute, la défaillance, voire la défaite des populations de Nffis, réside apparamment dans la discorde résultant de la lutte des leff-s, que le Pacha ne cesse d'attiser par tous les moyens (137). Ainsi, constatons nous que sans la collaboration du leff des Ayt Iraten et l'Amghar Hadduch à sa tête, avec le Makhzen ce dernier aurait eu beaucoup de difficultés à investir la vallée de Nffis (138).

Il semble justement que dans le cadre des luttes des leff-s, la zawiya n'a pu maintenir une neutralité stricte qui lui permettrait de jouer le rôle qui lui revient normalement, à savoir le rôle de l'arbitrage, seul susceptible de lui assurer le respect de tous (139). Cela dit, il faut signaler que rien dans la *Rihlat al-Wafid* ne prouve que la Zawiya de Tasaft favorise ou soutient l'un ou l'autre des deux leff-s, et pour être exempt de tout soupçon, le chef de la zawiya ne cesse d'affirmer qu'il ne se mêle pas des affaires politiques de la vallée, et que, par conséquent, il n'est point responsable de leurs attitudes vis-à-vis du Makhzen (140). Toutefois, on ne peut pas s'empêcher d'établir la relation entre le comportement déjà signalé, des habitants à l'égard de la zawiya de Tasaft, et une certaine assimilation de la zawiya à l'un des deux leff-s. Car, malgré tout, dans cette région, une zawiya ne peut pas être facile-

ment profanée, sauf si les gens qui en assument la responsabilité ne se comportent plus comme simples *igwerramen* (saints) réconciliateurs (141).

Il est évident que la famille de Tasaft, conserve toujours parmi les habitants qui l'on délaissé, des amis fidèles qui commencent à revenir vers elle à la fin de son malheur (142). Mais tout indique qu'elle est profondément déçue par les habitants de Nffis et que, par conséquent, elle cesse de leur garantir la protection nécessaire au moment où le Souss accomplira sa promesse ou sa menace éternelles...(143)

3.6. La zawiya et le Makhzen

Ce point peut être traité en considérant respectivement les deux volets le constituant: l'attitude de la Zawiya vis-à-vis du Makhzen, et l'attitude de celui-ci envers la Zawiya de Tasaft. Bien entendu, les intentions réelles des uns et des autres ne sont guère manifestées quoique repérables comme nous le constaterons par la suite. En effet, il faut remarquer que, vu les circonstances, les deux parties en conflit sont obligées de nuancer plus ou moins leurs attitudes respectives. La Zawiya est plus particulièrement contrainte de se conformer aux prescriptions généralement admises dans des circonstances pareilles (114). De son côté le Makhzen ne manifeste guère que ses soucis, exagérés d'ailleurs, de faire respecter la loi religieuse, d'assurer la sécurité de la circulation et de réprimer la rébellion (145). Tout ceci, bien sûr, va dans le sens des obligations du gouvernement islamique.

Examinons d'abord les faits, et nous verrons qu'ils nous permettront de découvrir les véritables raisons de ce conflit.

Tout commence au début de l'année 1125 de l'Hégire (février 1713), quand Hadj Brahim de Tasaft reçoit un message du chambellan du Sultan dans lequel il l'invite à se présenter auprès de lui muni d'un sabre qui serait en sa possession (146). Hadj Brahim, qui nie catégoriquement l'existence de la lame en question, " ...appréhendait de se rendre de cette façon auprès de l'émir, car l'homme sage craint les ruses des rois et leurs tromperies et trahisons, en dépit de l'aman " (147). La réponse par la négative de Hadj Brahim entraîne, quelque temps après, le blocus de la montagne de Nffis par ordre du Pacha(148). Ainsi, ce dernier ordonne à ses subordonnés d'empêcher les montagnards de s'approvisionner dans le Dir Nord, puis dans le Dir Sud, d'emprisonner tous ceux qui, parmi eux, s'y trouvent, et de punir tous ceux qui commercent avec eux parmi les habitants du Hawz et du Souss (149).

Vient ensuite l'affaire de Brahim Bu-Abdelli, caïd Makhzen, qui s'est réfugié à Igdmiwen, puis à Nffis, après avoir profané l'un des ménages du Pacha (150). Puis celle de la mine d'argent exploitée par certaines des gens du Nffis, que le Pacha considère comme propriété du Sultan et qui, par conséquent, doit être exploitée pour lui seul (151). A ces détails, il faut ajouter celui des deux détrousseurs signalés au Sultan par un voyageur victime de l'un d'eux (152).

Mais il faut dire que la correspondance officielle que constituent les lettres du Sultan et du Pacha, rapportées par la *Rihla*, renferme des éléments d'ordre général, plus importants. Ainsi, dans une longue lettre envoyée à Hadj Brahim de Tasaft, le Pacha Ben Mansur l'accuse d'être " ...sorti du chemin habituel des marabouts pieux et que vous excitez les Berbères à la révolte...; " au lieu de les inciter à se soumettre et à aimer le Sultan..., et de se porter garant de tout ce qui se passe dans la montagne vu qu'il en est responsable: " ..... Ceci, lui dit-il, est le seul moyen vous permettant de vous faire épargner... ". Cependant le Pacha affirme que, dans tous les cas, il foulera obligatoirement le sol de Tasaft (153). Un message oral transmis par la même délégation qui apporte la lettre précédente, la complètera. Cette -fois-ci, le message s'adresse à tous les habitants de Nffis. Il leur conseille de faire leur soumission au Pacha sans résistance aucune (154).

Devant ces accusations que les gens de Nffis, y compris la zawiya, rejettent d'une façon catégorique, ces derniers décident, afin d'empêcher le Pacha d'éxécuter ses menaces, de proclamer leur soumission, d'envoyer la " *Hadiya*" en signe d'obéissance et d'envoyer leurs *Zahir-s* libérant toute la vallée de Nffis de toutes les charges makhzeniennes (155) . Mais ils projettent aussi de lui résister, s'il refuse leurs arguments et minimise leurs concessions (156). Ils ont même accepté de lui céder la mine d'argent tant convoitée (157). Bien entendu, le Pacha n'accepte pas leurs offres (158) exceptée celle concernant la cession de la mine (159).

Quand au chef de la Zawiya de Tasaft, qui n'admet pas les prétentions du Pacha, se rapportant à la conduite de sa Zawiya, il se considère solidaire de ses concitoyens, et souscrit sans réserve à toutes leurs décisions y compris la rébellion (160). " Je ne suis, dit-il, qu'un pauvre qui aime les pauvres, obéissant à Dieu et ses *khalaif* (représentants) sur la terre, dans la mesure du possible " (161). Ailleurs, il récuse nettement les allégations du Pacha l'accusant de pousser les gens à désobéir. Par la même occasion, il rejette l'idée de collaboration avec le makhzen en disant: " ...nous n'avons aucun pouvoir nous permettant de garantir leur obéissance, car chaque tribu a ses *imgharen* et ses notables... " (162). Après avoir pris acte de cette réponse, le Pacha s'emporte et proclame le blocus de la montagne (163). Il détruit ou confisque les biens de la Zawiya là où il a le pouvoir de le faire (164). Dans la vallée de Nffis, il continue ce qu'il a déjà entamé dans le Dir. La dévastation devient totale quand on a mis le feu à la Zawiya et à la mosquée de Tasaft (165). Enfin, le Pacha quitte la vallée après avoir imposé lourdement les paysans de Nffis (166), et réussi à rallier à lui tous ses *Imgharen*, y compris Yahya U-Wakrim, qu'il emmène avec lui par précaution (167). Toutefois, il ne cesse de réclamer aux Ida U-Zddagh de chasser les proscrits fugitifs à savoir Hadj Brahim et le caïd Brahim Bu-Abdelli (168).

Mais, il essaye par tous les moyens, d'attirer auprès de lui (169), Bu-Abdelli qui recherche d'autres moyens pour aller directement rencontrer le Sultan à Meknès (170). Tous les moyens demeurant sans effet, on lui pardonne et on l'encourage à revenir chez lui sans crainte (171). Il reçoit, dans ce sens, une lettre du Sultan Mulay Ismaïl qui lui pardonne et l'invite à se rendre auprès de lui avec la fameuse lame (172). Puis une autre lettre dans laquelle il lui permet de rester chez lui, de veiller sur ce qui se passe dans son pays et d'être en contact avec le nouveau Pacha de Marrakech (173). Hadj Brahim reste méfiant. il reste en exil jusqu'à sa mort (174).

Si nous essayons maintenant de comprendre le sens général de ces événements, nous constaterons aisément, qu'il s'agit là d'un problème courant dans l'histoire du Maroc. En l'occurrence, la contradiction toujours renaissante, entre, d'une part, la volonté du Makhzen de soumettre tout le pays à son autorité et d'empêcher le développement, dans les régions, de commandements importants de quelque nature qu'ils soient; d'autre part, cette tendance fréquemment observable dans les régions éloignées, et tout particulièrement les montagnes, de se détacher de l'emprise du pouvoir central.

Nous n'allons pas rentrer dans les détails de ce phénomène que l'on peut trouver ailleurs, mais nous croyons utile de signaler que les événements relatés par la *Rihlat al-Wafid* trouvent leur explication quand on les replace dans le cadre d'une politique générale dont les racines se prolongent au-délà de l'époque Alaouite (175). Il semble, cependant, que ces derniers se distinguent par l'application scrupuleuse et sans relâche de cette politique durant leur règne (176).

Cela dit, nous estimons, toutefois, que le cas de la zawiya de Tasaft présente cette originalité qu'elle appartient à la vallée du Nffis, berceau des Almuhades.

Le fait est d'une importance telle, que toutes les dynasties marocaines qui se sont succédées après les Almuhades, manifestent une méfiance déclarée vis-à-vis de cette partie de la montagne. Le spectre Almuhade les hante de façon continue (177). Il faut dire que cette attitude n'est pas tout à fait sans fondement, car le souvenir almuhade ne s'est jamais éclipsé de la montagne des Ignfisen (Guenfisen) comme l'affrime explicitement la *Rihla* (178).

D'un autre côté, il y a peut-être des raisons objectives qui ont fait que la montagne représente, à l'époque, un danger que le Makhzen appréhende et s'applique à éviter au moment opportun. Nous sommes persuadé qu'effectivement, au début du XVIIIème siècle, cette partie de la montagne de Drn esquisse un certain développement sur les plans économique, démographique et politique. Sur le plan économique, il y a lieu de signaler que la cuvette de Tinmel était un centre commercial très actif. Surtout qu'il attirait les commerçants de part et d'autre de l'Atlas (179). Les activités minières (180), les richesses de la Zawiya de Tasaft (181), le butin énorme enlevé par le Pacha,(182), et le grand nombre de bêtes que possèdent les paysans de Nffis (183), sont autant d'indices attestant cette activité économique.

La population a augmenté d'une façon sensible. En tous cas, elle est nombreuse à cette époque. En effet, d'après le nombre des miliciens de chacun des groupes habitant la vallée, on ne peut que s'étonner de l'importance de ce nombre, même en le comparant, aux possibilités actuelles de certaines de ces petites vallées. Ainsi, la petite vallée des Idjanaten en compte 230 (184), celle de Msur 500 (185), les Ayt Wasif en comptent 300 (186), le Ayt Athman et Ayt Khald 700 (187), les-Arghn et Ayt Ubyal 500 (188). D'autres sont signalés, mais l'auteur de la *Rihlat al-wafid* ne donne pas le nombre d'effectifs de leurs miliciens (189). Ces groupes sont responsables de la défense de la vallée du Côté Nord. Or, l'auteur dénombre" l'armée des Berbères" ,rassemblée du même côté, au moment de la première expédition du Pacha, en donnant un effectif de deux mille hommes (2000) (190). " Ils se sont déployés comme des sauterelles " dit l'auteur de la *Rihlat al-wafid* quand il a vu les réfugiés de Nffis à *Aghwbar* (191). Nous nous contentons de reproduire ces indications, telles quelles, parce que nous estimons qu'elles sont suffisamment éloquentes (192).

Si nous considérons, à présent, le domaine politique, nous constatons d'emblée que le système des leff-s régissait toute la vie politique de la montagne à l'époque (193). Par conséquent, comme nous l'avons vu précédemment, la zawiya de Tasaft ne peut pas avoir une influence politique demesurée (194). On consulte, certes, le chef de la zawiya (195), mais du reste, toutes les décisions reviennent aux *Imgharen* (196). Dans ces conditions, Hadj Brahim de Tasaft, serait amené à favoriser, discrètement peut-être, l'un des deux leff-s Ind-Ghertit, dont le chef local est l'amghar Yahya U-Wakrim (197). Or, il se trouve que les Ind-Ghertit-s constituent à l 'époque le leff le plus puissant de la vallée (198) et en même temps, le plus intransigeant vis-à-vis du Makhzen (199). Le leff adverse voyant son rival devenir trop puissant, aurait décidé de s'allier aux autorités Makhzen pour rétablir l'équilibre rompu. Le cas de l'Amghar Hddush en est l'exemple (200). Une autre explication peut être envisagée, et qui serait vraisemblablement préferable à la première. Elle consisterait à donner aux autorités du Makhzen le rôle essentiel dans la dégradation du système des leff-s (201). La conduite du Pacha en constituerait la preuve indéniable, mais elle n'est pas la seule. En effet, dans une lettre de Mulay Ismaïl, nous trouvons un passage où il reconnaît que la seule maison de " shiyakha " qu'il connaisse dans la vallée de Nffis est celle de Allal Ben Naser (202). Or, l'Amghar Allal Ben Naser appartient au leff des Ayt Iraten, le même que celui de l'Amghar Hddush (203). D'ailleurs, le *Zahir* libérant les habitants de la vallée des charges makhzeniennes se trouve chez Allal ben Naser père de l'Amghar Abd ar-Razzak (204). Le leff des Ayt Iraten collabore donc avec le Makhzen, mais nous ne pouvons préciser à partir de quelle époque cela aurait commencé. Cependant, une chose paraît certaine, à notre sens, c'est que cette collaboration a énormément faussé le système, car ce moyen utilisé par l'un ou l'autre des deux leff-s, porte une atteinte sérieuse aux fondements mêmes de l'institution. En effet, ce genre d'alliance implique l'intrusion d'une force " extra-leff ", susceptible de tout détériorer, vu les moyens énormes dont elle dispose et les principes politiques qu'elle défend, principes incompatibles avec ceux qui déterminent le fonctionnement de la société des leff-s (205).

En guise de conclusion, nous disons que la *Harka* du Pacha Ben Mansur entre dans un cadre général de pacification et de prévention (206). La zawiya de Tasaft ne constituerait un danger pour la stabilité du régime que dans la mesure où elle refuserait de rentrer dans " le chemin habituel des mara-

bouts " (207), tout en s'alliant à un leff puissant et hostile aux autorités Makhzen. Tout cela, dans une région qui ne se soumet jamais d'une façon permanente aux pouvoirs des Rois et des Sultans depuis l'époque du Mahdi Ibn Tumert (208). D'autre part, il ne faut pas oublier que la Harka a lieu peu d'années avant la mort de Mulay Ismaïl. Il aurait peut-être voulu manifester sa force dans une région insoumise, à savoir la montagne de *Drn* et le Souss (209). D'autant plus que c'est précisément dans cette région que ses fils trouvent toujours l'aide nécessaire pour se soulever contre son pouvoir (210). Encore faut-il ajouter qu'un prétendant Soussi, nommé Yazid ben Muhammed Buderbala, se manifeste chez les Ayt Tamment (un autre centre religieux) aux moment même où le Pacha fait le blocus de *Drn*, (Haut-Atlas) (211).

La zawiya de Tasaft n'est aujourd'hui qu'une *qubba* comme toutes les autres. L'espoir que son *shaykh* fondateur et ses successeurs ont nourri discrétement s'est évanoui, comme tant d'autres, au début du XVIIIeme siècle (212). L'émergence de l'Amghar de *Tagwentaft*, juste à côté de Tasaft, un siècle après le bannissement de la famille de Tasaft consacre définitivement la voie entamée par les Ayt Iraten (213).

Bibliographie

(1) En langue Tamazight, Tasaft signifie chêne-vert. La zawiya a emprunté son nom à l'Asif n-Tasaft, petit affluent de l'Asif n-Nffis.

(2) Talat n_Yakub, tel est son nom aujourd'hui , est actuellement le centre administratif et commercial de la partie montagneuse de la vallée de Nffis. Son souk (marché) hebdomadaire, le Mercredi, est parmi les plus importants de cette partie de *Drn*, il attire les commerçants des deux versants Sud et Nord de l'Atlas. Son importance est grande, même à l'époque de l'auteur de la *Rihlat al-wafid* (voir la copie de la Bibliothèque Royale de Rabat, mn. 11875Z, pp.20-21)

(3) Nous n'avons pas annoté les noms propres se trouvant dans ce paragraphe parce que c'est déjà fait dans le texte que nous avons présenté et annoté dans un travail à part. D'autant plus qu'ils sont amplement cités dans la *Rihla al wafid* et existent encore aujourd'hui tel quels (v. texte PP 20-21)

(4) V.texte,p.11.

(5) V.texte,pp.26.

(6) V.texte,p.60 Muhammed al-Ifrani, selon la remarque d'un commentateur anonyme d'un fragment de *Rihlat al-wafid*, est inhumé à Tankert dans le pays d'Ifrane des Ida-Ultit du Souss. (V.Mukhtar Susi.al-Maâsul, Casablanca 1960, t.Ipp. 162 sqq).

(7) V.texte,p.149-150 et p .178, voir aussi la légende rapportée, à ce sujet, par Justinard, *Rihla*, (trad)pp.9.

(8) Mukhtar Susi signale que l'ancêtre des gens de la zawiya de Tasaft, était l'un des amis de Sidi Hmad u-Musa de Tazerwalt (V.al-Maâsul, t.XII,p.54)

(9) Tout ce que nous rapportons ici sur le passé de la zawiya de Tasaft est tiré du manuscrit de la *Rihlat al-wafid*, parce qu'ailleurs on n'en parle guère.

(10) père de l'auteur de la *Rihlat*. Zarhuni, signifie: originaire de Zarhun, situé aux environs de Meknès.

(11) Cette filiation est reconstituée d'après la *Rihlat al-wafid* (V.texte,p.60)

(12) texte,p.215-216.

(13)V.texte,pp.215-216.

(14) V.texte,p.60

(15) V.texte, pp.23,26-27.

(16)Dans la *Rihlat al-wafid*, il y a ce genre de précisions que l'on donne dans les cas pa-

reils, voir par exemple pp.50,188.

(17) Cf. Justinard, *Rihlat*,p.9.

(18) Nous croyons qu'effectivement ce genre de surnom n'est apprécié que par les *tulba* et les *fukaha* en particulier, et qu'il n'est souvent employé que dans les choses écrites.

(19) Cela peut être vrai pour la simple raison que les lettrés Imazighen (Berbères en général, en vertu d'une aliénation chronique, ne supportent guère leurs origines, rendues plus ou moins acceptables par la supériorité morale et politique de la culture adoptée. Par conséquent, on constate qu'ils préfèrent généralement y renoncer et en adopter une autre venue d'ailleurs. Dans la *Rihlat al-wafid*, il y a des passages qui traduisent nettement le mépris qu'a l'auteur pour ses concitoyens. (V.Par exemple les pages:27;28;29;33;34;47...)

(20) V.texte,pp.52,59

(21) V.texte,pp.24,45

(22)V.texte,pp.12,90,93,94

(23)V.texte,pp.84-85,98,107,190-191

(24) V.texte,pp.4-5,39-40;44-45;72-73;168-169, il faut dire que c'est à peu près le comportement type d'un certain nombre de "dignitaires" de la montagne de *Drn*.(Atlas)

(25) V. texte PP. 68 -69

(26) V.texte,p.63

(27) V.texte,pp.30;81

(28) Il ne faut pas s'étonner d'apprendre que la majorité des *tulba Imazighen* (Berbères) récitent par coeur le Coran, sans avoir, pour autant, un niveau leur permettant par exemple de lire et d'écrire une lettre en arabe classique. (V.texte,p.99).

(29) V.texte, pp. 19-20;30-31;54-55, voir aussi Ibn Khaldun, al-*Mukaddima*, Beyrouth. 1978; pp.538 sqq.

(30) Nous entendons la famille du shaykh de la Zawiya de Tasaft.

(31) V.texte,pp.163,106.

(32) V.texte,pp.106,176-177,183, voir aussi infra,n.85

(33) Ce genre de " division du travail " existe, jusqu'à une date récente, dans ce type de familles étendues, même si elles n'ont rien à voir avec le maraboutisme, avec cette différence que la responsabilité morale et éducative est remplacée, dans les familles non religieuses, par la responsabilité financière et toutes les activités qui s'y rapportent.

(34) V.texte,pp.57-58,66-67.

(35) V.texte,p.67.

(36) V.texte,pp.104,105,106,107,168,169,175-176

(37) V.texte,p 177-178, il paraît qu'après avoir perdu sa femme et sa fille (v.texte,p.106) décédées à Amgrnis, Hadj Lahsen ne se remaria pas se contentant de vivre auprès de sa

mère (v.texte,p.186-187).

(38) V.texte,pp.56-57,65-66.

(39) V.texte,p.168-169.

(40)V.texte,pp.56-57,57-58,162-163,164, 167-168-169

(41) Nous savons, toutefois, qu'il a trois fils et trois filles, ce qui ne veut pas dire qu'il n'en a pas d'autres.ibid, les pages de la note précédente.

(42) V.texte;pp. 56-57-60.

(43) V.texte,p.163-164

(44) V.texte,pp.168-169

(45) V.texte,p.175,celle-ci est épousée par le fils du frère de sa femme, mère de l'auteur de la *Rihla*.

(46) V.texte,pp.31,34-35,44-45;54-55,60.

(47) Dans cette région montagneuse, où le système communautaire est profondément ancré dans la mémoire des habitants, comme étant le seul système répondant à leurs conditions de vie, l'accumulation des richesses n'est possible, à notre avis, que par deux moyens: l'accaparement du pouvoir communautaire par une seule personne dans des conditions déterminées, et sa consolidation par la force, (c'est le cas des grands caïd-s), ou par une activité religeuse allant de la modeste profession d'un " *talb* " à celle du *shaykh* d'une zawiya, (les cas de ce genre sont nombreux à travers l'histoire du Maroc).

(48) Les biens d'une zawiya peuvent être essentiellement acquis par donation, mais quelquefois aussi par achat, (v.texte,p.103-104).

(49) Celle de Hadj Brahim, contiguë à la Zawiya (v.texte,p.56-57) et les deux autres appartenant à son frère Hadj Lahsen (v.texte,p.66-67).

(50) V.texte, pp.39-40,103-104, -185,186.

(51) V.texte,p.18.

(52) V.texte,p.15.

(53) V.texte,p.21, une à Anugal et l'autre à Amsmizi.

(54) V.texte,pp.30-31,66-67,103-104.

(55) Les dons constituent une source importante pour l'approvisionnement de la Zawiya, mais on ne peut pas les apprécier faute de renseignements précis.

(56) V.texte,p.37.

(57)V.texte,p.5-6.

(58)V.texte,pp.27-28,31-32.

(59) V.texte,pp.21 sqq.

(60) V.texte,pp.34sqq.

(61) V.texte,pp.27,34,42,43, en fait les habitants de cette région croient curieusement, jus-

qu'à nos jours, que le grand événement, que personne ne saura contenir, viendra du Souss. Cet événement est pour eux une délivrance tant attendue, mais aussi une source de grande inquiétude.

(62) V.texte,p.177-178.

(63) il serait intéressant de savoir, par exemple, dans quelles mesure les domaines des différentes zawiya se précisent dans l'expace et selon quels critères leurs zones d'influence sont délimitées, et en troisième lieu comment elles arrivent à contenir les conflits d'influence qu'aurait engendrés le voisinage,etc...Il y a, du moins, une chose dont on est certain, à savoir que les zawiya du Sud entretiennent, d'après la *Rihla*, des rapports de respect mutuel et manifestent, les unes vis-à-vis des autres, un soutien moral total et inconditionnel. (v.texte,pp.31,160-161,178,210 sqq).

(64) V.texte,pp.21,61-62-66

(65) V.texte,p.66

(66)V.ibid,p.66

(67)V.Ibid,p.66

(68) texte,pp.63;67

(69) V.texte,pp.66-67-176-177

(70) V.texte,pp.105, 106, cette demande est faite par l'intermédiaire du Pacha Abd al-Krim qui lui écrit une lettre dans ce sens pour la présenter aux intéressés.

(71) V.texte,p.103-104.

(72) L'auteur de la *Rihla* indique sporadiquement certaines des matières qu'il étudiait quand il était " *taleb* " ou celles auxquelles les étudiants et les professeurs de l'époque s'intéressaient, aussi bien à travers leurs cours qu'à travers leurs bibliothèques (V.texte,pp.158-159,180,181-190).

(73) La zawiya de Tasaft abrite, en effet, deux catégories de disciples, comme le signale à maintes reprises l'auteur de la *Rihla*, celles de *Tulba* et celle de *fukaha* (V.texte,pp. 19-20,29-30,142).

(74) C'est une relation pratiquement observale. Mais on ne peut pas prétendre qu'elle soit le résultat d'une quelconque réfléxion préalable de la part des responsables de la Zawiya.

(75) V.texte,pp.29-30,197-198.

(76)V.texte,pp.29-30,54,116-117.

(77) " *Madrasat al-Ilm* " au sens traditionnel signifie l'école où les études ne se limitent pas au niveau du premier degré, mais le dépassent pour étudier la langue, le *tafsir*, le *fikh*, etc.

(78) L'auteur de la *Rihla* fait la distinction entre " *Taleb* " et " *fakih* " le premier étant celui qui a appris le Coran et quelques rudiments de la langue arabe, le second étant celui qui a acquis des connaissances relativement plus poussées dans le domaine du " *Fikh* " en particulier.

(79) V.texte,p.54

(80) V.texte,pp.67-68,97

(81)V.texte,pp.54-55

(82)V.texte, pp.50-51,53-54,120-121,122

(83)V.texte,pp.86,88,132,133-136-137

(84)V.texte,pp.142,145-146

(85) Sur ce point-là, la *Rihla* est trés édifiante (V.texte,pp.158-159,180-181,189-190,195-196).

(86) V.supra, p.5; et les notes:27,28,29.

(87) V.texte,p.54-55, nous avons opté pour cette possibilité parce que l'auteur de la *Rihla* lui donne la qualité de " fakih " qu'il n'attribue pas par hasard, (V.supra,n. 78) et parce qu'il s'occupe des étudiants de la Zawiya en collaboration avec Hadj Brahim de Tasaft.

(88) V.texte,pp.149-150,188,189-190,196;197-198-199

(89) V.texte pp; 19-20,29-30,54,55,116,141-142

(90) V.texte p. 54; nous savons que dans le Souss, les étudiants choisissent leurs écoles d'après la bonne renommée de l'un ou de plusieurs de leurs professeurs.

(91) V.texte,pp.50-51,59,66-67,120, Cf pp.159-160,189-190.

(92) V.texte,pp.59,213-214,215.

(93) V.texte,pp.14-15

(94) V.texte,pp.59,66-67.

(95) V.texte,pp.160-161,161-162,195-196.

(96) Nous ne savons pas dans quelles mesure nous pourrons établir une relation entre le fait que cette méthode est prépondérante et le fait que les gens qui la subissent sont des *Imazighen* ignorant l'arabe, langue véhiculaire de cet enseignement. Cependant, une constatation que tout le monde peut faire encore aujourd'hui, et qui consiste à relever un grand nombre de *Tulba* dans les régions ne parlant que *Tamazight*, nous incite à soupçonner l'existence d'un rapport quelconque.

(97) Le fait est incontestable, puisqu'il est attesté aussi bien dans le passé que dans le présent. (V.texte,pp.15-16,154, et aussi, supra,pp.29-30,n.80)

(98) Elles seraient valables même pour les enfants marocains dont la langue maternelle est *Tamazight*, fréquentant l'école moderne d'aujourd'hui.

(99) V.texte,pp. 149-150, 178,181-182, V. aussi supra,pp.2-3n .7-8

(100) La Zawiya d'ibn Add ar-Razzak est ainsi appellée par les gens de Ifra V.texte,p.149-150,V.aussi. Marcel Bodin, *La zawiya de Tamegrout*, in Les *Archives Berbères*, vol 3 Fasc.4 (1918). p.261.

(101) V.supra p.5 et les notres 28.29

(102) V.infra.p.20.n 112

(103)V.texte.pp.5-6.;21.22-23.27-28.31-32.34.37

(104) V.supra.pp.8-9. il est intéressant de signaler que là où y il y a des fukaha de la zawiya ; celle-ci y possède quelques biens.

(105) V.supra.pp.8-9.

(106) V.infra p: 20 sqq. V. aussi. texte.p.37.

(107) V.infra. p.20 sqq. supra. p.10 sq et texte. p.107-108.

(108) En l'état actuel de nos connaissances, nous ne pouvons pas savoir s'ils s'agit d'une diminution de ce rôle par rapport à ce qu'il a avait été, dans le passé, ou d'une évolution lente dont l'aboutissement n'est pas encore atteint.

(109) Nous n'avons aucune possibilité de faire des recoupements nécessaires faute d'autres sources d'informations. Cependant, nous croyons que sur ce plan là, le témoignage de l'auteur de la *Rihla*, est assez digne de foi.

(110) Signalons en particulier la grande amitié liant Hadj Barahim et Yahya U-Wakrim l'Amghar de Arghn de Tinmel, (V.texte.pp.17-18.32-33.89.103-104, etc.)

(111) Un certain équilibre, s'est en effet, instauré entre les différents imgharen de la valée et entre ceux et la Zawiya. Cet équilibre se maintiendra tant que le Makhzen ne se sera pas immiscé dans leurs affaires et tout le monde échappant à son autorité. Condition fondamentale sans laquelle l'équilibre en question est automatiquement rompu. Il faut remarquer aussi que les imgharen de Nffis sont trés nombreux et, parmi eux, certains sont trés puissants (Yahya U-Wakrim, Lahsen ben Yazza et Allal ben Naser), que la dynamique des groupes est largement déterminée par le jeu des leff, et que l'arbitrage de la zawiya, s'est réduit à de simple consultations facultatives. Par conséquent, dans des conditions pareilles, la Zawiya ne pouvait, à notre sens, développer outre mesure son influence. Encore faut-il ajouter que les consultations dont il s'agit ne se font généralement qu'entre Hadj Brahim de Tasaft et les imgharnen du pays. (V.texte,pp.24-25,39-40,44-45).

(112) Bien entendu, nous ne disposons d'aucune indication permettant une estimation quelconque du nombre d'adhérents à la Zawiya. Le seul moyen d'en connaître quelques uns est l'existence du mot " fakir " précédant le nom et prénom de la personne indiquée. Surtout quand on sait que la plupart des personnes dont les noms de ce genre, sont cités dans la *Rihla* apparaîssent comme serviteurs de la Zawiya.

(113) V.texte, pp.19-20,29-30,31.

(114) V.texte,pp.5-6,21,22-23,61-62

(115) V.texte, 34-35,37

(116) V.texte,pp.5-6,31-32,44-45,46

(117) V.texte,pp. 37,34,60,63,65,67,107-108 , si nous prenons au sérieux la déclaration de Hadj Brahim de Tasaft, devant les émissaires du Pacha, nous dirons que, même avant la crise, l'influence de la Zawiya n'est pas décisive, (V.texte,p.30-31).

(118) V.texte, pp.34,66-67,176-177.

(119)V.texte,p.66-67, la tranduction est de justinard, *Rihla* pp. 46-47.

(120) V.texte,p.176, la traduction est de Justinard, *Rihla*, p.176-177, une comparaison entre la façon dont les gens de Nffis se sont conduits envers leur Zawiya, et la bienveillance avec laquelle les Ida-U-Zddagh ont accueilli, dans leur pays, la famille de Tasaft exilée, montre qu'elle agit, avant la crise, de telle sorte que les voisins de la Zawiya ne se sentent plus obligés de la respecter et d'avoir peur de sa malédiction.

(121) il y a peut-être une relation entre cette conduite et l'incompatibilité existante, à leur yeux, entre leur système communautaire et tout pouvoir personnel généralement despotique. Les rapports, conflictuels de ces deux conceptions contradictoires en matière de gouvernement comptent, à notre sens, parmi les problèmes cruciaux, jamais élucidés, de notre histoire. (V.texte;pp.198-199).

(122) V.texte, p.65-66, la traduction est de justinard, *Rihla*, p.76.

(123) La richesse en suggestions de l'hyptohèse, justifie le risque que nous courons en la formulant, parce qu'elle mettrait en question toute une théorie prétendant expliquer, avec une certaine assurance, l'épineux problème relatif aux rapports entre les populations, les zawiya et le pouvoir central, à travers l'histoire du Maroc, voire du Maghreb.

(124) V.supra, les notes 118,119,120,121.

(125) V.texte, pp.8-9,13,22,27-28-31-32, voir aussi supra, n.110,111.

(126) V.texte,pp. 12-13,47,180-181

(127) Cette mine convoitée par le Sultan est, d'ailleurs, parmi les causes de l'intervention des troupes Makhzen dans la vallée. (V.texte,pp. 12,13,31,32-33.

(128) V.supra, n.70.

(129) V.texte, pp. 105-106,165-166.

(130) La dépossession des paysans de leurs terres ne s'effectue pas seulement par la force, l'intrigue ou la vente falsifiée, mais aussi à cause de l'indigence provoquée, surtout,à l'époque, par des sécheresses, disettes et épidémies. Ces néfastes circonstances permettent aux gens aisés d'acheter à des prix dérisoires tout ce qu'elles ne pouvaient obtenir dans des conditions normales.

(131) Voir la note précédente

(132) V.supra, n.130, dans beaucoup de cas, on préfère prendre le chemin de l'exil, tout en conservant ses propriétés pour les réintégrer plus tard, au lieu de les céder définitivement

(133) V. texte, pp. 66-67. cf.supra n. 121

(134) V.texte,pp.109;179-180

(135)V.texte,pp. 105-106,107.

(136) Cette phase constitue, à notre avis, l'avant dernière, d'une succession de phases marquant la dégradation du système de gouvernement communautaire adopté par ces populations avant la déviation vers les régimes autoritaires des imgharen.

(137) A propos des leff-s, leurs conflits et l'usage qu'en fait le Makhzen pour soumettre la montagne, la *RihLat al-Wafid* contient des renseignement qui n'existent nulle part ailleurs. A titre d'exemple seulement nous donnons les pages suivantes: 15,21-22,26,36,37,38-39,43,48,49-50 62-70-71,175-176.

(138) Voir surtout les pages 43 sqq. 51,62, sur ce plan-là l'exemple des Ida U-Zddagh est éloquent, chez eux, la cohésion des leff-s face à la menace des troupes du Pacha est telle qu'il réussissent à déjouer toutes les tentatives visant la soumission effective de leur pays. (V.texte, p. 80sqq.)

(139) les rapports de Hadj Brahim de Tasaft avec l'amghar Yahya U-Wakrim, chef du leff des Ind-Ghertit(voir supra, n.110) seraient peut-être à l'origine de l'hostilité des autres imgharnen à l'égard de la Zawiya (V.texte, p.175-176),L'amghar Hddush à l'intention de couper les arbres de la Zawiya à Taswakt (V.texte,p.68)

(140) V.texte, pp.24-25,30-31;70-71, etc.

(141) Cf.E. Dermenghem, *Le culte des saints dans l'Islam maghrébien*. Paris, 1954,p.165

(142).texte,pp. 107-108.

(143) V.supra, n.61.

(144) L'auteur de la *Rihlat* a exprimé ce point de vue, tout en formulant ses griefs et en critiquant, implicitement le nom-conformisme des autorités en place au modèle islamique (V.texte,pp.3-5,6 sqq,.11-12).

(145) V.texte,pp. 28-29,30,25-26

(146) V.texte,pp.3-4,172-174.

(147) V.texte,p.3-4, la traduction est de Justinard, *Rihlat*, p.15.

(148) V.texte,pp.5-6,25,26,27-28,31.

(149) V.texte, pp. 27-28, 36-37, après le retour du Pacha de son voyage à Meknès, son intention d'envahir la montagne de Drn " Jusqu'à l'Océan " se précisa; il a lieu de croire, par conséquent, qu'il en revient avec ordre du sultan pour le faire. (V.texte,pp.6-7,9, 10,11 sqq.13,21, 80-81.

(150) V.texte, pp.8-9,28,34,35,36; 41-42 etc

(151) V.texte, pp. 12-13,31-32,33.

(152) V.texte, pp.25-26,29.

(153) V.texte,pp.28 sqq.

(154) V.texte,p.30

(155) V.texte,pp.38,30-31

(156) V.texte,pp. 25,26

(157) V.texte,p.31-32

(158) V.texte, p.31

(159) V.texte,pp.31-32

(160) V.texte,p.23-24, Cf.E. Dermenghem, Le *culte des Saints dans l'Islam maghérébin*, Paris 1954,p.165.

(161) V.texte, p.25.

(162) V.texte,pp.30-31.

(163)V.texte,p.31.

(164) V.texte, pp.5-6,21 27 sq. 31-32,34,37

(165) V.texte, pp.63,66-67,68-69,72

(166) V.texte,p.68

(167) V.texte, pp.62-63,64,65,68,106,107

(168) V.texte, pp.80-81,82

(169) V.texte,pp.71-72,81,82,96-97.

(170) V.texte,pp.97. sqq

(171) V.texte,pp.81-82,103-104,164-165.

(172) V.texte,pp.90 sqq.

(173) V.texte,p.184.

(174) V.supra,pp.3-4, n.13.

(175) V.texte,pp.212-213.

(176) Voir Georges Drague, *Esquisse d'Histoire Religieuse du Maroc*, Paris (sans date), pp. 80 sqq.

(177) V.texte, i 113-114; et an-Nasiri, *Istiksa...*, (1954) t.IX.pp.145-147 (en arabe).

(178) V.texte,pp.10;14 sqq., 111-112,130 sqq,etc.

(179) V.texte,pp.20-21, l'année 1127 H/1715-16J-C.est particulièrement bonne dans la montagne sur le plan agricole. (V.texte,pp. 53-54,63,93).

(180) V.texte,pp. 12 sqq. 12 sqq.75-76,145.

(181) V.supra, pp.7 sqq.

(182) V.texte, p.68.cf.pp.170-171.

(183) V.texte,pp. 64-65.

(184) V.texte pp.65-66,68.

(185) V.texte,p.65.

(186) V.texte,p.48.

(187) Ibid,p.48

(188) V.texte,p.48-49.

(189) Ibid,p.48-49.

(190) V.texte,p.32-33.

(191)V.texte,p.66.

(192) L'auteur donne aussi des renseignements de ce genre sur les Ida U-Zddagh; nous ne les avons pas relevés ici parce que nous estimons qu'ils doivent être traités séparément.

(193) V.textes,pp.15,20,21,31-32-34sqq, 43 sqq, 47,58,70,71 etc.

(194) V.supra, pp.21-22 n. 162 sous le titre: la Zawiya et les habitants nous avons donné suffisamment d'arguments qui confirment cet état de choses.

(195) V.texte,pp. 25;39-40,44-45-sqq.

(196) V.texte,pp.20-21,25-26,39-40,44 sqq.

(197) V.supra, 24-25 et les notes: 137-141.

(198) V.texte,p.103.

(199) V.supra, p.29, notes: 167,168 et p. 31, n188.

(200) V.supra, p.31 et les notes: 137-141, et pp.21,43,51-52, du texte

(201) V.supra,p.. 31, et les notes: 137-141, et pp. 21-22,43,51,52 du texte.

(202) V.texte,pp.172-173.

(203) V.texte,pp.21,43.

(204) V.texte,pp.30-31.

(205) Cette problématique n'est pas facile à contenir. Cependant, nous estimons qu'ell n'est pas fausse. Une étude plus approfondie de l'organisation sociale et politique dans la montagne et ailleurs, est nécessaire pour savoir jusqu'à quel point cette incompatibilité est réelle.

(206) En effet cette *Harka* n'est pas destinée uniquement à la vallée de Nffis, la région de Warzazat, le Souss de l'Anti-Atlas font aussi partie de son programme.

(207) V.supra, pp. 25-26 et n 153.

(208) V.texte,pp.14-15.

(209) Dans le Souss, plusieurs " tribus " restent effectivement insoumises, même pendant et après la *Harka* du Pacha Ben Mansur. (V.texte,pp.106-107;110).

(210) V.texte,pp.189 sqq, et aussi an-Nasiri, *Istika*..tVII, pp.90 sqq

(211) V.texte, pp. 52-53,80,85 sqq., 92; 93-94-95,96.

(212) Nous avons remarqué que Hadj Brahim de Tasaft ne reconnaît nulle part dans la *Rihla* qu'il obéit à un sultan déterminé, mais plutôt, aux " khala if-d'Allah " sur Terre (V.texte,pp.25, 44-45)

(213) Hadj Tayyib U-Tgwntaft (Goundafi) devient, après son père Muhammed u Ayt Lahsen, l'un des grands caïd-s du Sud, à la fin du XIXe et au début du XXe siècle: voir Justinard, Le *Caïd Goundafi*, Casablanca, 1951, pp.45 sqq